مجلة

كلية الآداب



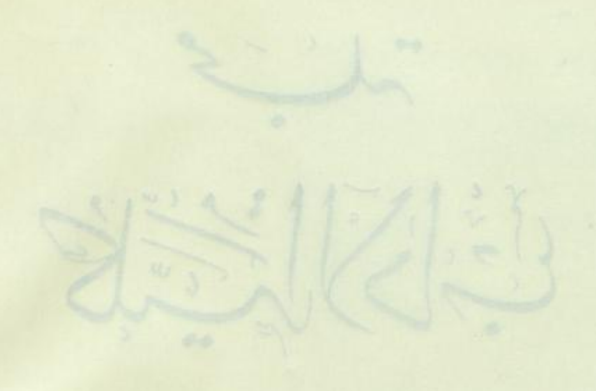
المجلد الثانى — الجزء الأول

مايو سنة ١٩٣٤

الطبعة الثانية

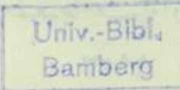
مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٥٣





تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة . فى مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية إلى المشرف على تحريرها حضرة عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول بالجيزة



الفهرس العربى

مصر فى تاريخ البلاغة(1)

بقلم

أمين الخولى

١ — دراسة مصر

الحديث عن مصر ودراستها، والعناية الخاصة بها، ولا سيما الناحية الأدبية، ليس حديث القومية يعتمد على العاطفة المهيجة، ويجمّل بسحر البيان وفتنة القلم، ولا هو حديث المقدمة يمهّد بها فى غير حاجة ماسة، بل هو — عندى — الخطوة الأولى فى هذا الموضوع، أو الحقيقة الأولى فيه.. حقيقة يمليها بحث علمى الأسلوب، سليم المقدمات، ويحققها نقد صحيح لمواضعات مقررة فى تاريخ الأدب، لا قوة لها إلا بالاشتهار، ولست من القائلين بأنه يجعل خطأ ما خيراً من صواب لم يشتهر.

دراسة مصر، وبخاصة من الناحية الأدبية، دراسة يجب أن نتوافر عليها، ونمنحها أكبر عنايتنا، لأسباب، منها:

١ — الاستقراء التاريخى الاجتماعى يشهد، أن نهضات الفنون على اختلافها — من أدب أو موسيقى أو تصوير، وما إلى ذلك — تسبق جميع نهضات الأمم، وتتقدم حركات عظمتها وتجددها، ثم يليها غيرها من النهضات، بعد أن تكون قد مهدت له: على هذا السنن سارت الأمة العربية، فكانت لها النهضة الأدبية آخر الجاهلية، فالإصلاح الدينى الإسلامى الكبير،

(1) ألقيت خلاصة هذا البحث فى محاضرة عامة بقاعة محاضرات الجمعية الجغرافية الملكية، مساء الاربعاء لعشر إلى بقين من ذى القعدة سنة ١٣٥٢ هـ، ٧ مارس سنة ١٩٣٤ م.

فالنهضة الحربية السياسية ، فالنهضة المدنية الاجتماعية .. وكذلك شهد التاريخ انبعاث أوربا يتدرج : إحياء ونهوض فنى ، فإصلاح دينى ، ثم .. وثم .. إلى سائر مظاهر تلك الحضارة الشاملة .. ومن حيث كانت تلك منزلة النهضة الفنية فى طريق الأمم إلى الرقى ، رأينا الحياة الأدبية دائماً خير ميدان لجهاد العاملين على رفعة الشعوب ، كما رأيناها أبداً هدف أعداء النهضات ، الساعين إلى تعويقها .

ومصر اليوم متجددة بلا مراء ، وقد بدأ تجددها من هذه الناحية فى الإصلاح الأدبى ، والإحياء الفنى ؛ فالدراسة الأدبية فى هذا التجدد ، هى التى تختط المستقبل ، وترتاد طريق الرقى . . وكلية الآداب هى قلب تلك الحياة الأدبية الخافق ، ومهبط وحيها ، فلا عجب أن تطلب إلى نفسها ، العناية بالدراسات المصرية ، حتى تستطيع أداء واجبها ، الذى تقضى به عليها منزلتها من حياة مجتمعنا ، ويقضى به ما لدراستها من الأهمية والأثر فى هذا الدور من حياة مصر الناهضة ، فتغذى بهذه الدراسات المصرية الخاصة حركة النهوض المصرية ، وتمدها بما ينعشها ويحييها .

٢ — تقوم الدراسة الصحيحة على العيان والاختبار ، ويعتمد البحث الفنى الصالح ، على الإدراك العميق للروح الفنية ، وفهم أسرار الحس بالجمال فى البيئة المدروسة . ونحن ، بنى مصر ، ولا مشاحة أقرب الناس إلى مصر ، وأقدر الناس على فهم مصر ، نحن نغدو فى الوادى ونروح ، تنال أيدينا ، وعيوننا ، وعقولنا مواد دراسته . فلو لم تكن الجامعة مصرية ، إلا بقدر ما هى فى أرض مصر ، لكان من الأجدى على دراستها ، أن تعكف على أقرب ما حولها ، من المصادر ، وتعنى من ذلك بما تلمس مثله الحاضر ، وماضيه الجاثم ... فالدراسة الأدبية لمصر دراسة عملية ، تقضى بها المصلحة الواقعية .

وثم سبب وراء هذا كله ، يوجب علينا تلك الدراسة إيجاباً علمياً ، لكنه يعتمد على ملاحظة نقدية ، لمسلك مؤرخى الأدب العربى ، وما يحتاج إليه من تعديل وإصلاح ، ومن هنا نؤثر ألا ندمج هذا السبب إدماجاً بل نفرد القول فيه بفقرة خاصة .

٢ — عصور تاريخ الأدب

منذ اقتبس المتصلون بالغرب هذا النمط من الدراسة التاريخية الأدبية ، ووجدوا الغربيين يقسمونه إلى عصور ، لها وحده اجتماعية واضحة ، قسموا تاريخ الأدب العربي الإسلامي ، إلى عصور زمنية ، مجاراة لمن أخذوا عنهم . وقد جعلوا هذه العصور تتغير بتغير الدول ، وتختلف باختلاف السلطان ، فعدوا منها الأموى ، والعباسي ، وما بعد سقوط بغداد . . . الخ ، واستقرت قواعد هذا التقسيم ، يقفى فيها الخلف على آثار السلف ، فى أكثر من طبقة ؛ ولم ينلها تغيير إلا ما كان أخيراً من إنكار دوران تاريخ الأدب رفعة وانحطاطاً ، مع العظمة السياسية والضعف الحكومى ، فعدل تقسيم العصر العباسي ، تلافياً لذلك . وظل هذا التقسيم الزمنى ، يجعل «دمشق» ثم «بغداد» مركز تاريخ الأدب ، ويدير عصوره حول رفعة هاتين العاصمتين وسقوطهما ، وكأن هناك وحدة تامة شاملة ، للأمة الاسلامية أو العربية ، تتعرض بها لظروف واحدة ، ومؤثرات متحدة ، تتغير بها تغيراً متسقاً مطرداً ، مظهره الوحيد هو النفوذ السياسى ، والسلطان الحكومى ، الذى يمثل وحده التدرج الاجتماعى فحسب . . .

وهذا صنيع نستطيع أن نسميه خطأ ، ونطلب ، بل نسعى ، إلى إصلاحه ؛ وذلك أنه إن كانت الأمة الاسلامية ، المنبثة من بحر الظلمات — الاطلنطى — غرباً ، إلى سور الصين شرقاً ، ومن مجاهل آسيا وأوربا شمالا إلى ما يسامت جنوب أفريقية ، قد اكتملت لها وحدة سليمة ، ذات مزاج أدبى واضح ، وكونت جسما ، قامت منه العاصمة ، فى الشام طوراً وفى العراق تارة ، مقام القلب من الجسم ، وكانت مجمع النشاط ومحور الحياة ، . . . إن كان ذلك فان لسائر أجزاء هذا الجسم عملها فى هذه الحياة ، ومشاركتها فى ذلك النشاط . ولكل أقليم منها طابعه الخاص ، فيما يُحمل عنه إلى دار الخلافة ، وينتقل ولا بد إلى قاعدة الدولة ، وإذ ذاك لا يهون فهم حياة هذا القلب ، دون فهم أجهزة الجسم المختلفة ، وتداخل عمل الأعضاء وتشابكه ، ولا يتيسر إدراك حقيقة هذا المزيج ، الا بعد إدراك بسائطه عنصراً عنصراً .

وإن كانت الأخرى ، ولم نفرض تماسك هذه المملكة الإسلامية المترامية الأطراف ، تماسك الجسد الواحد ، بل قدرنا ، في دقة ، أن هذه الأمة الإسلامية في حقيقة الأمر ، ليست إلا خليطاً غير تام التجانس ، خليطاً لم يصبر طويلا على التوحد المركزى ، حتى فى السياسة ، بل بدأت تنشعب منه الدويلات المستقلة منذ عهد مبكر ، وفى عنفوان قوة الدولة المركزية ، وكانت مصر — مثلا — من أسبق هذه الدولات ظهوراً ، إذ تحيزت وحدها لعهد الطولونية فى القرن الثالث الهجرى . . . إن قدرنا أن هذا هو الذى كان ، فليست للأمة الإسلامية تلك الوحدة المدعاة في تاريخ الأدب العربى ، وليس من اليسير تقسيم هذا التاريخ الأدبى ، عصوراً زمنية لا غير ! !

ولئن كانت المدرسة الأدبية ، قد حملت أخيراً على الفكرة السياسية ، ورأت من الخطأ أن يقصر تدرج الأدب ، على تقلبات السياسة ، فلقد كان يجب أن تنظر إلى أبعد من ذلك المرمى ، وأوسع من ذياك الأفق ، فتتحرر من الخطأ المكانى فى تاريخ الأدب ، كما تحررت من شىء من الخطأ الزمانى ؛ بل لعل التحرر من الخطأ المكانى كان أولى وأهم — فيما أرى — لأن هذه الوحدة التى يدعونها للناطقين بالعربية ، وهذا الامتزاج التام ، بين أقطار مترامية البعد ، من الشرق النائي ، إلى الغرب الأقصى ؛ وبين أمزجة متباينة الخصائص ، من آرية وسامية وغيرها ؛ وبين ألوان مختلفة من بيضاء ، وصفراء ، وسمراء ؛ وبين حضارات متفاوتة من قديمة أزلية ، قد ذهب عرقها فى أغوار الدهر ، إلى حديثة غضة ، إلى ما بين هذين على درجات متغايرات ، هذا الامتزاج الغريب لا يسهل قبول ادعائه ، وهذا التوحيد الشاق ، على الزمن نفسه ، لم يكن ليتم بمجرد أن يُحكم كل أولئك بدولة واحدة ، أو ببسط سيطرة سياسية ، أو نفوذ حكومى واحد .

والعجب من أن دراسى الحياة الاسلامية الفكرية ، يرون اختلاف الأقاليم فى المقالات الاعتقادية ، والآراء الإسلامية ؛ ويشهدون توزع المذاهب الفقهية العملية المختلفة ، على تلك الأقطار ، إلى غير ذلك من مظاهر التخالف التى يقررونها فى صور متغايرة ، وألوان شتى ؛ ثم لا يلتمسون مثل ذلك

فى الفنون الأدبية وتاريخها ، مع أنها أشد خضوعا لعوامل المغايرة ، وأسباب المخالفة ، من تلك الآراء الاعتقادية ، وهاتيك المذاهب العملية ، وغيرها من مناحى الفكر والعمل !!

وعمل هؤلاء الدراسين لتاريخ الأدب ، على نظام العصور الزمنية متناقض متدافع ، فهم حين يزعمون أنهم يدرسون تاريخ الأدب فى عصر من العصور ، إنما يقصرون جهدهم العملى على بيئة واحدة من تلك البيئات المتعددة التى غشيتها اللغة العربية ، ونشأ فيها أدب عربى ، فيعنون بالعراق وما حوله من الشرق القريب مثلا ، حتى ليجدون فى أنفسهم الحاجة الشديدة إلى أن يفردوا بالبحث أقاليم أخرى ، يدركون بعدها واضحاً ، كالأندلس مثلا ، وما المغرب ، أو أقصى المشرق بأقل حاجة إلى الإفراد بالبحث من الأندلس ، بل ان مصر تحتاج إلى مثل ذلك الدرس المفرد تماما ، إذا ما أنصفنا .

وأخيراً بل أولا كذلك ، نحن نرى العلم يقرر أثر البيئة ، فعالا عنيفاً ، ينازع الوراثة أثرها ، فكيف يريد علماء تاريخ الأدب أن ينسوا أو يهملوا تأثير البيئة . وكيف يريدون أن يجعلوا هذه الدنيا العريضة التى حكمها الإسلام ، وسكنتها العربية ، بيئة واحدة ؟ ؟ ذلك مالا قوة لمنصف عليه .

***

فالرأى الصائب ، أن يعدل مؤرخو الأدب عن توزيع دراسة الأدب العربى الإسلامى ، على عصور زمنية ، وأن يقدروا الأثر القوى لكل بيئة نما فيها أدب عربى ، وأن يتتبعوا هذا الأثر بالدرس المستقل ، وأن يدرسوا العربية فى المواطن المختلفة التى نزلتها ، موطناً موطناً ، فيكون أساس التقسيم هو اختلاف البيئة وتغايرها ، ووحدة المؤثرات المادية والمعنوية فيها ، وإن لم يدُر ذلك مع التقسيم السياسى ، أو المتواضع عليه للأقطار والبلدان ، بل تفرد كل بيئة متجانسة بدرس خاص ، لا كل قطعة من الزمن ببحث .

ولقد تكون حول نظرية البيئة فى تاريخ الأدب العربى ، وفكرة التقسيم المكانى له ، مناقشات ، أو اختلافات أرجع إلى استيفائها فى غير هذا المقام ، مكتفياً هنا بما تجلى من خطأ الفكرة الزمانية جملة وتفصيلا ، وقوة فكرة

اختصاص البيئات بالدراسة، وأنها تجرى على قواعد المنهج العلمى الصحيح، ولا تقف عند ظواهر ساذجة من التشابه، والمشاركة السطحية فى فنون الأدب العربى وحياته، وبهذا تخص الأندلس، والمغرب، ومصر، والشرق الاسلامى الأقصى، والشرق الأقرب كل بدراسة خاصة مفردة.

ومن هنا تكون الدراسة الأدبية لمصر وحدها هى الخطة العلمية المثلى؛ كما كانت وفاء بواجب اجتماعى حيوى؛ إلى جانب أنها مصلحية عملية قائمة على المشاهدة الجلية والاختبار القريب.

٣ — تعريف بالبحث

لهذه الأسباب القوية الواضحة، أحببنا أن نخص مصر ببحث أدبى تاريخى، أوحته الصلة الوثيقة بدرس البلاغة وتاريخها فى الجامعة منذ أعوام. نريد التحدث عن شخصية مصر فى تاريخ البلاغة، وبيان مكان مصر فى هذا التاريخ، وعملها فى حياة البلاغة العربية، وتوجيهها والتأثير فيها، لا بيان تاريخ البلاغة فى مصر نستقصيه ونستوفيه.

وفى هذا السبيل نصف البيئة الطبيعية المصرية، والبيئة المعنوية كذلك، تمهيداً لبيان أثرهما فى حياة الأدب العربى بمصر، وطريقة نقده، وبحث بلاغته، ثم نبين ما توحيه هذه البيئة من مسلك لمصر فى البلاغة خاص بها.

٤ — البيئة المصرية الطبيعية

مصر كما وصفها القرآن الكريم — وناهيك به وصفاً — هى أرض الجنات، والعيون، والزروع، والنعمة، والمقام الكريم [١] وهى التى ينعتها على بن أبى طالب — رضه — بأنها فردوس الدنيا. والتى يقول فيها ابن حامل الاسلام إليها، عبدالله بن عمرو بن العاص — رضه — من أراد أن يذكر الفردوس، أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا فلينظر إلى أرض مصر، حين يخضر زرعها، وتنور

---

(١) سورة الشعراء آية ٥٨، ٥٩؛ وسورة الدخان آيات ٢٥ — ٢٧

ثمارها [1] . وقد عمدنا فى وصف هذه البيئة إلى قول العرب فيها ، لأننا نبغى بيان أثر هذه البيئة فى نفوس نازليها من العرب ، ومؤثلى اللغة العربية بها ، ونظرهم الفنى إلى هذه البلاد نظراً له أثر فى نفوس رجال الأدب العربى... ولغير العرب مع هذا فى وصف مصر مثل ذلك أو أرق منه ... ولهذا الوادى ، ذى الشمس الساطعة والسماء الصافية أثره ، فى أهله ، من الذكاء وتوقد الذهن وخفة الحركة [2] . وهو خصب غدق ، يفيض على ساكنه براً ورفاهة ؛ بل يمد بذلك ما حوله من الأقطار شرقاً وغرباً ، فى عصور مختلفة من تاريخه ؛ ويقرر هذا المعنى جغرافيو العرب ، فيقول « المقدسى » فى كتابه أحسن التقاسيم [3] ، عن أقليم مصر « أحد جناحى الدنيا ... مصره قبة الاسلام ... وبره يعم الشرق والغرب .. حسبك أن الشام على جلالتها رستاقه — أى سواده وقراه — والحجاز مع أهلها عياله » . تلك أثارة من تقدير العرب لجمال هذه البيئة وغناها ونعمتها .

٥ — البيئة المصرية الاجتماعية

كان لمصر من هذا الموقع الوسط ، فى العالم القديم ، ما هيأ لها الاتصال بما حولها من حركات فنية ، وفلسفية ، وعلمية ، ومكنها من المشاركة فى ذلك كله بنصيب ، ومن الوقوف على آثاره ، والانتفاع بها ، والتأثير فيها أيضاً . وكانت لها المكانة المعنوية التى تشبه مكانتها المادية فى البر بما حولها من الأقاليم . ويمثل لك ذلك قول « ابن خلدون » عنها فى مقدمته « لا أوفر اليوم فى الحضارة من مصر ، فهى أم العالم ، وإيوان الاسلام ، وينبوع العلم والصنائع » . وكذلك هى فى عصور كثيرة ، وعهود مختلفة .. وإنما يعنينا هنا أن نتحدث عن مبادرة مصر إلى الاتصال بالعربية وأدبها ، ومشاركتها فى الحياة الأدبية العربية ، مشاركة مبكرة فعالة ، نجد ظواهرها قوية منذ القرن الثانى الهجرى ، إذ يظهر فيها من له خطر فى العلم بالعربية ، وعلوم أدبها . ونسمع أن « الشافعى » ،

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٨ ، ٩ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ هـ
(٢) عبد اللطيف البغدادى فى رحلته ، طبعة المجلة الجديدة ص ١٩
(٣) طبع أوربا ص ١٩٧

وهو الامام فى العربية ، والذى كانت تؤخذ عنه اللغة ، ويوصف بأنه وحده يحتج به ، كما يحتج بالبطن من العرب[١] نسمع أنه حين جاء مصر ، قد التقى برجل من أهل مصر ، مجهول الشخصية لنا ، بل مجهول الاسم ، عرف بلقبه فقط ، فسمى فى الكتب « سرج الغول » ، كان هذا الرجل عالماً باللغة ، لايقول أحد شيئاً من الشعر إلا عرضه عليه ، وكان « الشافعى » شديد الأنس به ، يقول لتلميذه « الربيع » بين حين وآخر « يا ربيع ادع لى سرجا » ، فيأتى به ، ويذاكره « الشافعى » ويناظره ، فيشعر على جلالة قدره ، بغزارة علم الرجل ، إذ يقول بعد انصرافه « يا ربيع ، نحتاج أن نستأنف طلب العلم »[٢] . فمن الرجل يُشعر « الشافعىَ » بالاحتياج إلى استئناف العلم ؟ وأى بيئة نمته ؟

وحوالى هذا العصر الباكر ، فى القرن الثانى الهجرى وأول الثالث ، نجد بمصر كذلك ، مثل « أبى عبد الله أحمد بن يحيى » التجيبى ولاء ، المصرى ، الحافظ النحوى ، أحد الأئمة ، الذى كان من أعلم أهل زمانه ، بالشعر والأدب ، والغريب ، وأيام الناس[٣] . وفى هذا مايشهد باشتراك مصر فى الحركة الأدبية العربية اشتراكا قوياً ، تابعت جهدها فيه بعد ذلك على ما سيتبين لنا .

ومن جملة ما سبق نرى أن مصر بيئة طبيعية ، معتدلة المزاج ، أثرها فى حياة الفنون معروف منذ القدم ، وقد وجد فيها متمصرو العرب ، صورة الفردوس الأرضى . ثم هى البيئة المعنوية المتصلة بحضارات الدنيا ، المشاركة فى تقدمها . وكذلك وجدتها العربية وأدبها ، مباءة صالحة منذ عهد متقدم ، فجاذبت فى الأدب وعلومه ، الأقطار العربية الأصل ، أو المجاورة عن قرب ، لموطن العربية ، من شام وعراق وغيرها . ولعل استيفاء بحث هذه الناحية من تاريخ سائر علوم العربية ، يكشف عن نصيب مصر فى تدرج تلك العلوم ، وظهور مدارسها المختلفة .

---

(١) طبقات الشافعية للسبكى ، ط مصر ج ١ ص ٢٧٤

(٢) السيوطى — بغية الوعاة ، ط مصر ص ٢٥٢

(٣) السيوطى — بغية الوعاة ص ١٧٤ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٢٣

٦ — البلاغة

تلك هي مصر التي نحاول تفصيل ما كان لها من أثر في تاريخ البلاغة العربية ... والبلاغة كلمة قد تأدت بها معان كثيرة ، وتداولتها اصطلاحات مختلفة ، تغيرت بالدهر : اتسع فيها الرأى ، فشملت تربية الذوق ، والإقدار على حسن الاختيار ، والقوة على صنعة الرسائل والقصائد الحرائر ، فخالطت بذلك النقد ، وشاركت في كثير من التثقيف الأدبي . ولشد ما يسرنا ، أن يدرس أثر مصر ، في البلاغة بهذا المعنى الواسع ، ومن تلك الناحية النقدية في أدب العربية ، فنظفر بصورة المزاج المصرى الخاص ، في الأدب العربي ، ونسمع آراء مصرية في النقد ، تكشف عن الأثر الشخصي لتلك البيئة المصرية ، في العربية وأدبها ، وتكون لنا من ذلك نواة أدب مصرى ، عصرى ، هو الصورة المصرية للعربية ، في هذا الوادى الأزلى . وهى ناحية قد أتولاها بالدرس ، إذا امتد الأجل ، وأسعفت الأيام . وأنا سعيد بأن أدعو الأدباء ، ومؤرخى الأدب ، إلى العناية الحقة بها . والآن إنما نقصد البلاغة في الاصطلاح الأخير الضيق الذى قصرها على تلك الفنون الثلاثة المعروفة : المعانى ، والبيان ، والبديع ، وفي هذه الثلاثة نبحث عن أثر مصر وشخصيتها .

٧ — البيئة المصرية والبلاغة

أول ما يبدو هنا في ذلك البحث الذى نحاوله ، أن النظرة المجملة الشاملة فيما اشتهر من تاريخ هذه الفنون الثلاثة ، تقع على أعلام واضحة ، ورجال بارزين في هذا التاريخ ، «كعبد القاهر الجرجانى» ، وجار الله «الزمخشرى» ، و«أبى يعقوب السكاكى» ، و«السعد التفتازانى» ، و«السيد الشريف الجرجانى» ، وهؤلاء جميعاً قد نمتهم بيئة شرقية قاصية ، جرجانية ، خوارزمية ، تترية ، تركية ، فارسية — ليس فيها للشرق القريب نصيب ، بله مصر ، فما لها في هؤلاء الرجال ابن . . .

ظاهرة تلفت النظر وتحتاج إلى التعليل ، وتقليب الرأى ، وهو ما عالجه قبلنا ، مصرى منوفى ، سبكى ، هو الشيخ «بهاء الدين ، أبو حامد ،

أحمد بن على » ، السبكى المتوفى سنة ٧٧٣ هـ. وردّ الأمر فيه ، إلى فرق فنى ، بين طبيعة البلادين ، كان من أثره ، أن أحوج أهل المشرق ، إلى الدراسة الطويلة ، حتى يتكون لهم ذوق أدبى عربى ، على حين استغنى أهل مصر عن ذلك في اكتساب هذا الذوق . وهو يقول فى هذا المعنى ما عبارته[١]

« . . أما أهل بلادنا فهم مستغنون عن ذلك ، بما طبعهم الله تعالى عليه ، من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التى هى أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة فى المحيا الوسيم ، أكسبهم النيل تلك الحلاوة ، وأشار إليهم بأصابعه ، فظهرت عليهم هذه الطلاوة ، فهم يدركون بطباعهم ، ما أفنت فيه العلماء ، فضلا عن الأغمار ، الأعمار ، ويرون فى مرآة قلوبهم الصقيلة ، ما احتجب من الأسرار ، خلف الأستار .

والسيف ما لم يلف فيه صيقل   من طبعه لم ينتفع بصقال

فيا لها غنيمة ، لم يوجف عليها من خيل ولا ركاب ، ولم يزحف إليها بعدو عدية ، ولا بلحاق لاحق ، وانسكاب سكاب . فلذلك صرفوا هممهم ، إلى العلوم التى هى نتيجة ، أو مادة ، لعلم البيان ، كاللغة ، والنحو ، والفقه ، والحديث ، وتفسير القرآن . وأما أهل بلاد المشرق ، الذين لهم اليد الطولى ، فى العلوم ، ولا سيما العلوم العقلية والمنطق ، فاستوفوا هممهم الشامخة ، فى تحصيله . . . الخ » .

وهذا المذهب الفنى فى التعليل بالبيئة الطبيعية ، قد يكون مجملا ، لو رمنا تفصيله لوجب أن نشير إلى طرق دراسة البلاغة أو المدارس البلاغية .

٨ — المدرستان الأدبية والكلامية فى البلاغة

بينت فى بحثى عن أثر الفلسفة فى البلاغة ، أن هناك طريقتين فى دراسة البلاغة والتأليف فيها هما : طريقة المتكلمين أو الفلاسفة ، وطريقة الأدباء ؛ كما بينت أن امتياز الأولى ، إنما هو بالتحديد الواضح لاصطلاحات البلاغة ، والتعريف المنطقى الصحيح ، والقاعدة المقررة ، فى إقلال من الشواهد

---

(١) عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح ، ج ١ من شروح التلخيص ص ٥ طبعة مصر سنة ١٣٤٢ هـ

الأدبية ، ودون عناية بالناحية الفنية فى فهم خصائص التراكيب ، وتقدير الاعتبارات الأدبية . مع اعتماد فى ذلك على المقاييس الحكمية الفلسفية ، من خلُقيات وغيرها . وأن امتياز الطريقة الثانية — طريقة الأدباء — إنما هو بالاكثار المسرف من الأمثلة والشواهد الأدبية ، والإقلال من البحث فى التعاريف ، والقواعد ، والاصطلاحات ، والأقسام ، مع الاعتماد على الذوق وحاسة الجمال فى تقدير المعانى الأدبية ، دون النظريات الفلسفية والقوانين المنطقية ونحوها [1] .

وهاتان المدرستان ، هما اللتان نجد « السيوطى » أخيراً ، يدعو أولاهما وهى الكلامية الفلسفية ، طريقة العجم ، ويدعو ثانيتهما — وهى الأدبية — طريقة العرب والبلغاء ، وذلك حين يقول فى ترجمته لنفسه ما نصه « . . . ورزقت التبحر فى سبعة علوم التفسير و . . . و . . . والمعانى ، والبيان ، والبديع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة » [2] .

« فالسبكى » يرى فى تعليله الوارد فى الفقرة (٧) ، أن فى مصر طبيعة مسعدة ، مواتية للمدرسة الأدبية التى أشرنا إجمالا ، إلى خصائصها ، ومزاياها آنفاً . وبذلك يرى البيئة المصرية ، أكثر عربية ، وأقرب تمثلا للذوق الأدبى العربى ، من البلاد المشرقية القاصية ، كجرجان وما إليها . حيث عاش هؤلاء القوم ، أصحاب الشهرة فى الطريقة الفلسفية البلاغية . ويعتبر مصر أكثر اقتداراً على تذوق جمال الأدب العربى ، بالفطرة وإدراك حسن الفن القولى بغير وسائط دراسية . ويوافقه على ذلك ، زميل مصرى آخر ، هو « السيوطى » حين يعتبر المدرسة الأدبية ، مدرسة العرب والبلغاء ، ويحتسب الأخرى طريقة العجم والفلاسفة .

وهى نظرية صائبة ، تنتهى إلى أن مصر ، قد تحيّزت للطريقة الأدبية ، وكانت طبيعتها لها أصلح ، لكننا لا نكتفى بهذا القول منهما ، بل نحاول أن نرى نصيبه من الصحة فى الواقع التاريخى

---

(١) من رسالة لصاحب هذا البحث فى « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » ، طبع مصر ، ص ١٩ ، ٢٠

(٢) حسن المحاضرة ، ط مصر ج ١ ص ١٥٧

٩ — المدرسة الأدبية فى مصر

ننظر إلى حياة البلاغة فى مصر ، أثناء القرون : الخامس ، والسادس ، وشطر من السابع ، وهو الوقت الذى نمت فيه المدرسة الفلسفية بالمشرق ، وأزهرت ، وظهرت فيها أمهات مؤلفاتها ، فنجد أول ما نجد ، أن مصر فى هذا الحين كانت صاحبة الخلافة الفاطمية ، ثم السلطنة الأيوبية ، قد انبسط نفوذها شرقاً وغرباً ، وكسف ضوءها خلافة بغداد ، التى كانت تتحلل وتنحدر ؛ ونرى مصر تقف أخيراً وحدها ، فى وجه الصليبيين ، والغرب كله ، لتذود عن الاسلام والشرق كله . وأنها كانت مع هذا المركز السياسى والاجتماعى الخطير ، مركز حياة علمية وفنية فى الشرق الأدنى مزهرة ، خلال تلك المدة . ونجد مصر تحكم ما حولها من الأقاليم شرقاً إلى العراق ، وغرباً إلى نهاية المغرب ، فنجد من كل ذلك ، أن الطابع المصرى فى مختلف المرافق ، يظهر جلياً فى تلك الأقاليم شرقا وغرباً . ونرى رجال تلك البلاد يعملون لخلفاء مصر وسلاطينها ، فى الأعمال السياسية ، والأدبية ، والحربية ، والعلمية ، والادارية ؛ ومن أجل ذلك يكون من الطبيعى ، أن يتثقفوا ثقافة مصرية الروح . وهذا ما يسعنا معه — دون تزيد ولا سرف — أن نعد بعض رجال هذا العهد ، الشامي الأصل ، أو المغربي المحتد ، رجالا مصريين فناً ، ومصريين فكراً ، ومصريين ثقافة ؛ على أنى لن ألجأ إلى ذلك اعتباطاً وتحكما ، بل سأعد من هؤلاء ، من لزموا الوادى ، وآثروا الانتساب إليه ، ولقبوا أنفسهم فعلا بالمصريين ، وعملوا فى بلاد مصر ذاتها .

على هذا التقرير ، وفى هذه الحدود ، ننظر فنرى أن مصر ، فى العهد الذى كانت تُخرج فيه المدرسة الفلسفية أكبر آثارها وتدعم قواعدها ، قد درست البلاغة ، وترك رجالها المصريون ، فيها كتباً مثل : كتاب [تنقيح البلاغة] « لأبى سعد ، محمد بن محمد ، العميدى » ، النحوى ، اللغوى ، الأديب ، الذى ولى ديوان الانشاء بمصر ، فى عهد الفاطميين ، وتوفى سنة ٤٣٣ هـ . ومثل [رسالة البلاغة] ، « للقاضى الفاضل » ، صاحب ديوان الانشاء بمصر ، المتوفى سنة ٥٩٦ هـ ، ومثل كتاب [الطريق إلى الفصاحة]

للشيخ الرئيس ، الذى قالوا إنه لم يجىء بعد ابن سينا مثله ، « علاء الدين ، على بن النفيس » ، المصرى ، الطبيب المشارك فى فنون كثيرة والمتوفى سنة ٦٨٩هـ ، إلى غير ذلك من كتب ، لا نملك فى النهاية إلا الأسف على ضياعها ، والاكتفاء بما نقل عنها فى الكتب .

على أنا رغم عوادى الدهر ، نملك من الآثار المصرية فى البلاغة ، بقية صالحة ، نستطيع بالرجوع إليها ، فهم روح المدرسة المصرية للبلاغة فى هذا الحين ووصفها ، وفى هذا الصدد يصل بنا البحث إلى تقرير النتائج الآتية :

أولا — أن مصر لذلك العهد ، لم تكن تساير المدرسة الفلسفية فى المشرق ، ولا تتبعها . بل كانت تنفرد عنها وتخالفها وربما لم تكن تتصل اتصالا قوياً بآثارها ومؤلفاتها ، حتى بعد مضى زمن ، غير يسير على ظهورها . ويتضح ذلك بالرجوع إلى آثار مصرية بلاغية ، نملك منها كتاباً ، اسمه [معالم الكتابة ، ومغانم الأصابة] ، لمؤلف مصرى هو : « عبد الرحيم بن على بن شيث » الذى عاش فى القرن السادس ، وأوائل السابع الهجرى ، زمن « صلاح الدين » ، و « الملك العادل » ، كما استنبط ذلك ، ناشر الكتاب[1] . فهو من أهل عصر « السكاكى » ، ألف كتابه هذا فى العهد الذى وضع فيه [المفتاح] ، أعنى بعد ما كتب « الزمخشرى » كتابه [الكشاف] بقرابة قرن من الزمان . وفى كتاب [معالم الكتابة] المذكور باب عنوانه « البلاغة وما يتصل بها » ، فيه طرف لا بأس به من الاصطلاحات البلاغية . نجد بالرجوع إليها ، بل بالرجوع إلى المشهور منها جد الشهرة ، مظهر عدم اتصال البيئة المصرية بالمدرسة المشرقية الفلسفية : فالالتفات اصطلاح بلاغى مشهور ، قديم الظهور ، ذكره « الزمخشرى » فى تفسير سورة الفاتحة[2] وسماه بهذا الاسم . لكن صاحب [معالم الكتابة] المصرى ، لا يسميه بهذا الاسم ولا يشرحه بمثل عبارة المشارقة فى شرحه ، إنما يسميه « الانصراف » ويقول فى إيضاحه : « هو أن تبتدىء المخاطبة بهاء الكناية

---

[1] طبع فى بيروت سنة ١٩١٣

[2] الكشاف ج ١ ص ٤٩ ، ط بولاق .

ثم تنصرف إلى المخاطبة بالكاف ، وهذا يحتمل إذا كان الأمر الذى تكتبه مهمّاً دون غيره»[1] . وكذلك نجد هذا الاختلاف فى اصطلاحات أخرى ، كان قد استقر أمرها عند المشارقة منذ زمن . فهذا يدل دلالة واضحة على عدم الاتصال الوثيق بين مصر ، والمدرسة الفلسفية المشرقية فى هذا الدور ، وعلى عدم تأثر مصر القوى بها .

ثانياً — نستنتج ، أن هذه الدراسة المصرية ، غير المندمجة فى المشرق ، كانت أدبية الاتجاه ، عربية النزعة ، مخالفة فى ذلك أكثر ما كان فى المشرق من نزعة كلامية ، ولدينا على هذا شواهد بينة منها :

(ا) وضوح الرغبة فى إعداد الذوق الأدبى ، وتهيئة وسائل القدرة على التحرير البليغ ، والنزعة الفنية جملة فيما وصلنا من الآثار المصرية لذلك العهد ، نلمس ذلك بارزاً ، فى كتاب [معالم الكتابة] ، الذى أشرنا إليه قريباً ، وما ينتظمه من أبحاث أدبية ، كفصله الطويل فى البلاغة ، وفصل فى المترادفات ، وآخر فى الأمثال ، إلى فصل فيما لا بد للكاتب من النظر فيه والتحرر منه . . . الخ . فمن هذه الفصول نحس أن هذا الكتاب يعيد لنا عهد « أبى هلال العسكرى » ، فى [الصناعتين] ، و « ابن قتيبة » فى [أدب الكاتب] وأشباههما من مؤلفات الطريقة الأدبية الأولى .

ولو قدرنا — ونحن محقون — أن هذه المدرسة الأدبية المصرية ، إنما كانت مدرسة الشرق الأقرب كله ، مركزها مصر ، أو أهم مراكزها مصر — لما بيناه سابقاً من تصدرها فى ذلك العهد سياسياً واجتماعياً — ، لو قدرنا ذلك ، لعددنا من كتب هذه المدرسة ، مثل كتاب [سر الفصاحة] ، الذى هو أجمع وأوفى ما كتب فى هذا الموضوع ، لمؤلفه « أبى محمد عبد الله ابن محمد الشهير بابن سنان الخفاجى» المتوفى سنة ٤٦٦ ﻫ ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب[2] .

---

(١) معالم الكتابة ، ط بيروت ص ٧٦

(٢) قد حسنت للسيد أمين الخانجى أن ينشره لنفاسته وهو يعمل الآن فى ذلك .

وبهذا التقدير نفهم ظاهرة كانت غير واضحة فى تاريخ البلاغة ، هى أننا نرى فى الشرق الأقرب لذلك العهد كتباً بلاغية تؤلف خالية من الاصطلاحات ، الكلامية ، أو ناقصاً فيها تحديد تلك الاصطلاحات مع أن هذه الاصطلاحات كانت قد تقررت واستقرت فى المدرسة الكلامية بالشرق الأقصى منذ عهد غير قصير. ومن هذه الكتب التى تنقص فيها الاصطلاحات مثل كتاب [المثل السائر] « لابن الأثير »، والسبب ما ذكرنا من رواج المدرسة الأدبية . . . ومن شواهد أدبية المدرسة المصرية إذ ذاك أيضا .

(ب) اتجاه الدرس البلاغى إلى خدمة القرآن ، والكشف عن وجوه مخاطباته ، ببيان حقيقته ومجازه ، واستعارته ، وفنون بديعه ، بياناً تتبعياً استقصائياً ، على سبيل الإحصاء فى آياته . ونحن نعرف أن البحث فى البلاغة إنما بدأ حول مسألة إعجاز القرآن ، لكنه اتجه فى المدرسة الكلامية ، إلى تلك النزعة المنطقية ، فى تحديد المصطلحات ، وتحليلها ، والبحث النظرى فيها ، أما فى المدرسة الأدبية ، فاتجه إلى أبحاث نقدية فى الأدب ، من القرآن أو الشعر ، أو النثر الأدبى ، وهذا الاتجاه هو الذى نراه فى المدرسة المصرية .

وقد خلف المصريون،فى هذه البلاغة الأدبية القرآنية آثاراً ، وصلنا طرف منها نشير إليه فى إجمال ، فمن ذلك : كتاب [الاشارة إلى الايجاز ، فى بعض أنواع المجاز] لسلطان العلماء « أبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام » المصرى المتوفى سنة ٦٦٠هـ ، ويذكره « السيوطى » فى [الإتقان] ، أول مايذكر، فيما ألف فى هذا الفن . وهو مطبوع فى الاستانة . ومن ذلك كتاب [بديع القرآن] للأديب الشاعر المصرى ، « زكى الدين عبد العظيم بن عبد الواحد ابن ظافر » المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . بين فيه ما فى القرآن من فنون البديع ، فأحصى من ذلك ، مائة باب وثمانية أبواب (١٠٨) ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية سنذكر شيئاً عنها قريباً ، وكتاب « ابن أبى الأصبع » هذا ، إنما ألفه تتمة لكتاب له آخر فى أعجاز القرآن اسمه [بيان البرهان فى إعجاز القرآن] . وهو ما لا نعرف عنه — مع الأسف — شيئاً ، كغيره من كتب أخرى تعد للمصريين فى بلاغة القرآن .

ونحن حين نعتد هذه الخاصة للمدرسة المصرية الأدبية ، لا ننسى أن المشارقة الأبعدين ، قد ألفوا فى إعجاز القرآن مثل كتاب [الدلائل] « لعبد القاهر الجرجانى » ، ومثل كتاب [نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز] « للفخر الرازى » ، وغير ذلك لكنا نقدر أن كتبهم هذه ، لم تكن إلا دراسة لمصطلحات بلاغية ، أو لفنون بلاغية عامة ، قد يستشهدون فيها بشىء من القرآن ، وربما لا يستشهدون إلا باليسير ، ويتكلمون فيها عن قضية الإعجاز . ولكنهم لا يقومون بذلك الدرس الإحصائى للآيات القرآنية وبيان ما فيها من فنون الحسن ؛ أما هذه الكتب المصرية فتجمع ذلك وتتناوله بالشرح ، وتوضحه بنظائر من الشعر والنثر ، على ضرب من التفسير الأدبى ، جعلنا نحس فيه ذلك الاتجاه الأدبى واضحاً .

كما أننا حين نستشهد بذلك الدرس القرآنى على أدبية المدرسة البلاغية المصرية لا ننسى أن مثل هذا النوع من الدرس قد يكون المصريون مسبوقين إليه ، « فالشريف الرضى » مثلا قد ألف فى مجاز القرآن ، ولو أن كتابه عن هذا الموضوع لم يصلنا . . لا ننسى ذلك ، لكنه لا يؤثر على ما نحن فيه ، لأننا لا نزعم لمصر أولية هذا البحث ، وإنما نستشهد به على إيثار مصر الطريقة الأدبية طريقة البلغاء والعرب فى درس البلاغة فحسب . وإن كنا لا نغالى ولا نبالغ إذا قلنا إن كل ما نملكه من المصنفات المفردة فى بلاغة القرآن ، إنما يرجع فيه الفضل إلى المدرسة الأدبية المصرية ، التى كانت ظاهرة الأثر فيما حولها من الشرق القريب ، حين اشتغال المشارقة النائين بالطريقة الفلسفية . . . ومن دلائل أدبية المدرسة المصرية كذلك .

(ج) عنايتها بالبحث الذى كان أسبق ما ظهر من أبحاث البلاغة ، والذى بدأه واختط أول طريقه شاعر مفلق . أعنى بذلك [البديع] الذى وضع أساسه ، « عبد الله بن المعتز » . فى القرن الثالث الهجرى ؛ ويحسن أن نلاحظ هنا أول ما نلاحظ أن البديع ليس فقط ذلك التحسين الثانوى ، أو الأخير ، الذى يجىء بعد الفراغ ، من الاعتبارات الجوهرية ، فى حسن الكلام . من مطابقته لمقتضى الحال وإيراده فى طرق واضحة ، . . . الخ . .

لم يبدأ البديع كذلك فقط ، ولا كانت تلك كل غايته ، فى مختلف عصور درسه ، بل بدأ البديع نظراً شاملا ، فى وجوه الحسن ، التى تحرتها العرب فى شعرها وكلامها ، وتكلم واصفه الأول على الاستعارة .. ولو لم تعق البديع تلك النزعة الفلسفية لمضى نظراً نقديا أدبيا واسعاً ، على أنه فى كل حال لم يلزم ما بقى من وجوه البلاغة بعد المعانى والبيان فقط ، بل شمل دائما نظرات نقدية فنية عامة ، دون اعتبار بوجود التشبيه والاستعارة فى الكلام ، أو عدم وجود شىء منها ، كما يتضح ذلك فى الفنون البديعية على ما استقرت عليه أخيراً .. ونحن نعرف أنهم كانوا قد يطلقون البديع على فنون البلاغة الثلاثة كلها .. وفى المحسنات البديعية نجد ملاحظ أدبية من خير ما يكون أثراً على الذوق الأدبى ، والفكرة النقدية ، بل من خير عناصر الدرس الأدبى للبلاغة ، كما سنشير إلى اليسير من ذلك فى سياق بحثنا .

وقد عنيت مصر بهذه الفنون البديعية النقدية عناية واسعة المدى ، بعيدة الأثر ، فى العهد الذى نتحدث عنه — إلى القرن السابع — . وخلف المصريون فى ذلك كتباً مفردة ، وصلنا منها غير قليل . وليست تعنينا الإشارة إلى هذه الكتب ، بقدر ما يعنينا الحديث عن الابتكارات الخاصة ، والزيادات المصرية البديعية ، التى أضافها إلى فنون البديع ، ذلك الأديب المبتكر ، الشاعر ، « ابن أبى الأصبع » ، السابق ذكره . فقد خلف لنا فى ذلك كتابا ، سماه [تحرير التحبير فى علم البديع [1]] تتبع فيه ، فنون البديع ، يحررها وينقحها بدقة ، حتى كمل له من ذلك ما اهتدى إليه الناس ، من عصر ابن المعتز إلى عهده ، محرراً ، فزاد عليه وأضاف إليه ، ما وصفه فى قوله « ... ورأيت أن أضيف إلى ذلك ، الأصل والمضاف فذلكة ، أنا مخرج أسمائها ومستخرج شواهدها ، فاستنبطت أحداً وثلاثين بابا ، لم أسبق فى غلبة ظنى إلى شىء منها ، إلا أن يوجد فى زوايا الكتب شىء من ذلك ، لم أقف عليه ، فأكون أنا ومن سبقنى إليه متواردين عليه ، وما أخال ذلك إن شاء الله تعالى . فأضفت ما استطعت إلى الأصل والمضاف الذى جمعت ، فصارت الفذلكة

(١) وقد يسمى « البديع فى صناعة الشعر » كما كتب ذلك على الصفحة الاولى من نسخته الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية .

مائة باب وستة وعشرين باباً »[1]. هكذا يقول فى كتابه « بديع القرآن »، المفرد للبديع، وهو يعلل اكتفاءه باستخراج ثلاثين نوعاً فقط [2]، بقوله « . . . ولما انتهى استخراجى إلى هذا العدد، أمسكت من الفكر، ليكون ما أتيت به، وفق عدد الأصول، وبذلت فى الاقتصار غاية الامكان »[3]. وهو يريد بالأصول ما ابتكره المخترعان الأولان: « ابن المعتز »، و« قدامة ابن جعفر »، وقد كانت عدته ثلاثين نوعاً، على عدد ما ابتكر « ابن أبى الأصبع » المصرى.

ولقد تعقب الباحثون، تلك الأنواع التي ابتكرها، « ابن أبى الأصبع »، ولم يسلموا له منها إلا عشرين نوعاً، وقالوا فى الباقى، أنه متداخل أو مسبوق لكنهم قالوا مع ذلك: إن كتابه [المحرر] أصح كتب هذا الفن، لاشتماله على النقل والنقد، فللرجل فضل الابتكار والتحرير المشكورين.

وفى هذه الناحية، من العناية بالبديع فرق واضح بين المدرستين الكلامية فى المشرق، والأدبية فى مصر، فحين لا يذكر السكاكى شيخ المدرسة الفلسفية فى كتابه [المفتاح]، إلا تسعة وعشرين نوعاً من البديع، يصل بها هذا الرجل فى العصر نفسه إلى بضعة وعشرين فوق المائة.

ولا أحب أن أجاوز الكلام عن هذه الفنون البديعية، التى أضافتها مصر، دون أن أنظر فيها نظرة نقدية أستشف منها فى سرعة خاطفة، قيمة هذه الاضافات، ودلالتها على المزاج الأدبى، والذوق الفنى الذى عنى بها. فأشير إلى أن فيها ما يستحق التقدير الخلقي والأدبى، كالنوع الذى سماه « ابن أبى الأصبع » [النزاهة] وأراد به نزاهة ألفاظ الهجاء وغيره عن الفحش، حتى يكون الهجاء كما قال « أبو عمرو بن العلاء »، تنشده العذراء في خدرها، فلا يقبح عليها. كما أن من الطريف فيها ما سماه [التدبيج] وهو: ذكر المعانى بالألوان .. وإنه لمعنى فنى، أليق ما يكون بمصر، ذات الحضارة الفنية العتيقة.

(١) كتاب بديع القرآن، له، ص ٥ من النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية.

(٢) لا يعدها هنا واحداً وثلاثين كما سبق، ولكنه يصفها فى هذا النص الثانى بأنها سليمة من التداخل والتوارد فلعله كان قد أعاد النظر فيها فأسقط واحداً وأبقى ثلاثين ؟

(٣) كتاب تحرير التحبير، له، من النسخة الخطية بدار الكتب المصرية ورقة ٥

ومن ظواهر الاقتدار ، وسعة الباع ، مايسميه [التصرف] ، ويريد به : إبراز الشاعر المعنى فى عدة صور .. ومن الفنون التى أضافها ، ما تتجلى فيه خفة الروح المصرية المعروفة ، والميل إلى التفكه مثل أبواب [التهكم ، والتنديد] ، وما إليها [1] .

تبينت لنا ، شخصية مصر الأدبية ، جلية الطابع ، ظاهرة التميز خلال المدة من القرن الرابع إلى السابع الهجرى ؛ حين كان المشرق محتفلا ، جاداً فى مدرسته الفلسفية الكلامية ، ونحب أن نرى ماذا فعلت مصر بعد ذلك العهد ، وبعد ما وصلت تلك المدرسة الفلسفية الشرقية إلى القمة بظهور كتاب [مفتاح العلوم] « للسكاكى » .

١٠ — إتصال المدرسة الفلسفية البلاغية بمصر

لمصر ذلك الموقع الوسط الذى أشرنا إليه ، فى الكلام على البيئة المعنوية ، والذى يتأنق أبو حامد السبكى فى وصفه ، معتزاً بمصريته ، فيقول : « ... فأنها — أى مصر — بقعة من عند الله ، مباركة طيبة ، لا شرقية ولا غربية ، فسبحان فالق إصباحها عن اعتدال ، يكون بين الحق والباطل فيصلا .

« وجاعل الشمس مصراً لاخفاء به
بين النهار وبين الليل قد فصلا » [2]

ولمصر تلك الشخصية القوية فى حماية المعارف الإنسانية ، عرف لها ذلك القدماء قبل المحدثين ، فانتجعها على مر العصور المجتهدون ، والمصلحون ، والعلماء ، والأحرار : من « الشافعى » فى القرن الثانى الهجرى ، إلى « ابن خلدون » فى القرن الثامن ، إلى « جمال الدين الأفغانى » فى القرن الرابع عشر ، إلى مئات العلماء من أقصى الشرق وأنأى الغرب ؛ يحلون فيها دار الكرامة ، ويمهد لهم فى كنفها ، سبيل الانتفاع بعلمهم ، وجهدهم ، حين تستقر حياتهم ، ويستقدم

---

(١) الأنواع الجديدة التى أضافها ، قد أفردها بقسم من كتابه « التحرير » ؛ والنسخة الخطية منه ليست مرقومة ، ولذلك لم أشر إلى أرقام صفحات هذه الأقسام التى ذكرناها .

(٢) عروس الأفراح ، ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ٨

أمراؤها فى عهود مختلفة نوابغ الرجال وبارزيهم .. ونحن نكتفى هنا من ذلك ، بمن سترد إليه الاشارة فى سياق البحث من البلغاء .

وبذلك ، صار من المتوقع أن تتصل المدرسة الفلسفية ورجالها بمصر ، وهو ما كان بعد القرن السابع ، فبدأ لمصر من ذلك الحين عمل جديد .

١١ – آثار مصر فى المدرسة الفلسفية

(١) المشاركة القوية

يكشف لنا البحث عن عملين واضحين لمصر فى المدرسة الفلسفية .

أولها : المشاركة القوية ، الواضحة الجدوى على حياة تلك المدرسة ورجالها ، ومؤلفاتهم . وثانيهما التوجيه الخاص الجديد لتلك المدرسة ، توجيهاً انتهى إلى ظهور مدرسة مصرية لها خصائص واضحة ؛ وسنكشف عن ذلك بالدلائل الكافية البينة .

فأما المشاركة فى حياة تلك المدرسة ، فنحن نعرف أن اختصار كتاب [المفتاح] كان منذ القرن السابع نفسه مما عنى به رجال تلك المدرسة ؛ وفى مصر صنفت المختصرات الشهيرة للمفتاح .. فى مصر عاش الرجال الذين صنفوها ، بل فى مصر تثقفوا ، فأول هذه المختصرات كتاب [المصباح فى تلخيص المفتاح] « لبدر الدين أبى عبد الله محمد » ابن النحوى المشهور « ابن مالك » ، صاحب الألفية ، والمتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وهو مكتوب فى البيئة المصرية ، التى نشأ فيها مؤلفه وتثقف ، بل التى يرجع إليها الفضل فى تثقيف أبيه صاحب الألفية نفسه .

ومن أروج هذه المختصرات [تلخيص] جلال الدين القزوينى ، المتوفى سنة ٧٣٩ هـ . والشيخ وإن تكن له إلى قزوين نسبة ، فأنه عربى الدم ، وربيب المدرسة المصرية ، فى الفقه والبلاغة ، وصنيعة النعمة المصرية فى حياته ؛ هاجر من بلاده إلى الشام ، وهو شاب ، وفيها تلقى العلم وتكمل ؛ ثم اضطربت حياته وركبه الدين ، فطلبه الملك الناصر بن قلاوون ، وقضى عنه ديناً كبيراً ، قدره ثلاثون ألفاً ، وولاه القضاء بالشام ، ثم قضاء القضاة بمصر ؛ وظل

فى ذلك الكنف حتى مات[1]. وقد كان من ملازميه بمصر، النحوى المصرى المشهور، «ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن» (٧٦٩ هـ)، وشرحه المتداول بيننا، للألفية، إنما أملاه على أولاد «جلال الدين القزوينى» هذا أيام كان قاضى قضاة مصر.

والراجح عندى أن القزوينى كتب كتابيه، [تلخيص المفتاح]؛ [والإيضاح] وهو بمصر، لأنه وفد من بلاده مبكراً وهو شاب، وهنا اكتمل واطمأن واشتغل. ويبدو لى أن كتابه [الايضاح] الذى وضعه تبييناً للتلخيص، وتوضيحاً له، إنما كان أثراً لحياته فى البيئة المصرية، الظاهرة الميل إلى الطريقة الأدبية، فى دراسة البلاغة، كما رأينا وكما سنرى.

ولو قصدنا لذكر من آوى إلى مصر، من شيوخ البلاغيين الشرقيين خاصة لوجدنا من ذلك غير قليل، لا نطيل بذكره، بل نكتفى بالاشارة اليسيرة إليه.

ومن مشاركة مصر فى المدرسة الفلسفية، أن ظهرت شروح، لرجال مصريين، [لتلخيص مفتاح] السكاكى، مثل شرح الشيخ «جلال بن أحمد التباني»، نسبة إلى التبانة من حى الدرب الأحمر، وتعرف بهذا الاسم إلى اليوم؛ وهو من أهل عصر «السعد» توفى سنة ٧٩٣ هـ. ومن الحواشى ثلاث حواش «لعز الدين بن جماعة» المتوفى سنة ٨١٩ هـ؛ على شرح [السعد] المطول للتلخيص. وحاشية «لابن جماعة» أيضاً على شرح [السعد] المختصر للتلخيص؛ وغير ذلك.

***

ومصر خلال القرون الخمسة الأخيرة — من القرن العاشر إلى الآن — هى التى حفظت المدرسة الفلسفية المشرقية؛ وقامت على إحياء كتبها؛ وخدمتها؛ فألف علماؤها الكثير الجم من الشروح، والحواشى، والتقارير على التلخيص؛ والسمرقندية، وغيرها. وألفوا أصولا ومتونا على هذا النسق. فهناك ما ألفه، شيخ الاسلام «زكريا الأنصاري»، «والعزى»، «والأخضرى»، فى القرن العاشر. «والشهاب الخفاجى»، والشيخ «يسن العليمى»،

(١) البدر الطالع، ج ٢ ص ١٨٣، ط مصر؛ وطبقات الشافعية، ج ٥ ص ٢٣٨؛ وبغية الوعاة ص ٦٦

و « الطبلاوى » ، و « البهوتى » ، فى القرن الحادى عشر . و « الحفنى » ، و « الملوى » ، و « الدمنهورى » ، و « السندوبى » ، و « السجاعى » ، فى القرن الثانى عشر . و « الأجهورى » ، و « الأمير » ، و « الصاوى » ، و « الباجورى » ، و « العطار » ، و « البقاعى » ، و « الخضرى » ، و « المرصفى » ، و « الدسوقى » ، و « البنانى » ، فى القرن الثالث عشر . و « الابيارى » ، و « الانبابى » ، و « الشربينى » ، و « الطهطاوى » ، فى القرن الرابع عشر . وغير هؤلاء ، مما يستغرق تنضيده الكراريس ، لكنا لا نقصد منه الى شىء ، لأنا لا نرى لمصر فيه أثرا خاصاً ، ولا شخصية متفردة ، بل هى صور مقلدة ، وظلال متناسخة ، يتحدث عنها فى غير ما نحن بصدده من الكلام عن الشخصية المصرية ، فى حياة البلاغة العربية ، وهو شىء كتب كله ، بعد فتور النشاط العلمى الصالح ، وخمود اليقظة الدراسية المجدية ، التى كانت تذكيها مصر فى الشرق خلال القرون الوسطى الإسلامية .

١٢

(ب) توجيه مصر الجديد للمدرسة الفلسفية

خير لنا من تأريخ هذا العهد الأخير لحياة البلاغة فى مصر ، أن نتحدث عن الناحية الثانية ، من تأثير مصر فى ، المدرسة الفلسفية ، وهى ناحية توجيهها لهذه المدرسة توجيهاً آخر ، ونقدها عيوبها ، وعدم الاطمئنان إلى رجالها وكتبها ، وانتهائها بها إلى مدرسة مصرية لها خصائص أخرى ، ومزايا جديدة .

وإذا أردنا تعليل هذا التأثير المصرى ، وجدناه فيما أسلفنا ، من أمر البيئة المصرية ، وحياة المدرسة الأدبية فيها ، فقد عرفنا فى ذلك ، ما لطبيعة مصر من أثر فنى ، ورأينا جنوحها الواضح ، إلى الطريقة الأدبية ، فى تناول البلاغة ، وتبيّنا ذلك جليا ، فى عهود عكوف المشارقة ، على الطريقة الفلسفية الجافة ، فلم يكن يتوقع مادامت الحيوية المصرية وافرة ، أن تغمر مصر النزعة الفلسفية فى الأدب مهما ترج . وهذا هو ما تم منذ أواخر القرن السابع الى التاسع : عاشت بمصر المدرسة الفلسفية ، فى رجالها وكتبها ، وأسدت إليها

مصر المعونة والحماية ، لكن رجال مصر عابوا هذه الطريقة الفلسفية ، رغم ذلك ونقدوا رجالها وكتبها ، فى شدة . ثم تناولوا الآثار الفلسفية بروحهم الأدبية ، فقاوموا جفافها وجمودها ، وأدخلوا عليها روح إحياء أدبية غلبت على الاتجاه الفلسفى ، فأوجدوا مدرسة مصرية ، سنتناولها قريبا بالتاريخ المفرد . وقد عاشت هذه المدرسة زهاء قرنين ، كانت فيهما الحياة المصرية المعنوية منتعشة نوعاما ، فلما ركدت ريحها ، وخفتت الروح الأدبية العربية ، منذ القرن العاشر وما يليه أخذ المشتغلون الكثيرون بالبلاغة ، ممن عددنا منهم قبيلا منذ حين ، الى الدوران حول الكتب الكلامية ، يبدئون فيها ويعيدون ، وعنهم تلقينا الصورة الحاضرة للبلاغة ، حتى فى مختصرات المدارس ، ومصنفات المحدثين منا .

١٣ — مدرسة مصرية فى البلاغة

لا نرسل الدعوى بوجود مدرسة مصرية بلاغية إرسالا ، بل لدينا شواهد ناطقة على ذلك ، فى شعور بلاغيي مصر — فيما بعد القرن السابع — بالفرق الواضح بين الطريقتين ، الأدبية والكلامية ، بل فى حملتهم القوية ، على الطريقة الثانية ، واتهامهم الذوق الأدبى لرجالها ، فمن ذلك أن الشيخ « تقى الدين السبكي » حين يناقش الشيخ الرازي « محمودا » المعروف « بالقطب التحتانى » [١] — من وافدى الشرق — يصفه « السبكى » بعدم فهم مقاصد الشرع ، والوقوف عند ظواهر قواعد المنطق [٢] . وقد سمعنا كلام ابنه « السبكى بهاء الدين » ، فى استغناء الذوق المصرى بحكم أقليمه عن أبحاث المشارقة فى البلاغة . ثم « نجد الكافيجى محمد بن سليمان » المتوفى ، سنة ٨٧٣ هـ ، مع أنه رحل إلى بلاد العجم وأخذ عن أكابرها ، وتلقى عن تلاميذ « السعد التفتازانى » ، زعيم هذه الطريقة ، مع ذلك ينقل عنه تلميذه « السيوطى » أنه قال : « السيد ، والقطب التحتانى لم يذوقا علم العربية ، بل كانا حكيمين » .

ثم ها هو ذا « السيوطى » ، قد سمعنا منذ قريب قوله فى تسمية الطريقة الأدبية ، طريقة العرب والبلغاء ، والأخرى طريقة العجم وأهل الفلسفة ،

---

(١) عرف بالتحتانى تمييزاً له عن قطب آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة التى يسكنها .

(٢) البغية ص ٣٨٩

ودعواه التبحر فى الأولى ، وتحاشيه الثانية . فمن كل ذلك نرى فى وضوح أن مصر فيما بعد استقرار قواعد المدرسة الفلسفية ، وفيما بعد انتقال هذه المدرسة إليها ، وحتى بعد مشاركتها فيها ، لا تزال تميز نفسها تميزاً صريحاً عن تلك الطريقة وأهلها ، وتدعو إلى غير قواعدها ، وتنحو فى البلاغة نحواً خاصاً بها ، قد يكون وسطاً ، تمتزج فيه المدرستان الأدبية والفلسفية ، بنسبة متفاوتة ، وهذا ما استجزنا بحق أن ندعوه ، مدرسة مصرية .

١٤ — خصائص هذه المدرسة

نستطيع أن نقول فى إجمال إن هذه المدرسة المصرية فى البلاغه ، كانت تجنح إلى مجافاة الفلسفة ، « فزين الدين السبكى » (المتوفى سنة ٧٣٩) والد « التقي السبكى » ، وجد « البهاء » ، يقول فى شعره :

قطعنا الأخوة عن معشر ... بهم مرض من كتاب الشفا

فماتوا على دين رسطالس ... ومتنا على ملة المصطفى

و « ابن الصلاح » ، فى القرن السابع ، يحرم المنطق ، وسنسمع قريبا حرص « البهاء السبكى » على تطهير كتابه فى البلاغة من الفلسفة ، وأفهام الفلاسفة فى العبارات .

وقد تكون هذه المجافاة أو الكراهية ، ظاهرة فى أصحاب العلوم الدينية والأدبية لهذا العهد ، بتأثير أسباب كثيرة لا نطيل التحدث عنها . فانما يعنينا مظهر ذلك وأثره فى البلاغة فقط .

وقد تجلى أثر هذه الكراهية فى البلاغة بأمرين :

١ — قصد دراسى البلاغة ، إلى إبعاد الفلسفة عنها ، وإطراح الوجوه الفلسفية فى فهم التراكيب ، فهذا « البهاء السبكى » ، يجهر بذلك فى كتابه الآتى ذكره ، عندما يتكلم فى اسمية الجملة ، والفرق بينها وبين الفعلية فيقول : « . . . وقد ذكر المصنف فى الإيضاح ، وجهاً آخر ، وذكر أنه أشبه بأصول الفلاسفة ، وقد قصدت تطهير هذا الكتاب منه » (١)

---

(١) عروس الأفراح ، ج ٢ ؛ شروح التلخيص ص ١٠٨

٢ — عصبيتهم للعرب ، وتطاولهم على اليونان ، « فالتقى السبكى » والد « البهاء » يصنف رسالة فى أحكام ، كل ، يبين فيها ، مسألة عموم السلب ، وسلب العموم ، فى قولهم ، كل ذلك لم يكن ، ولم يكن كل ذلك ، ويختم هذا البيان بقوله « . . . وظهر أن العرب ، أدركت بعقولهم السليمة ، وطباعها الصحيحة ، ما تعب فيه اليونان دهرهم بل زادوا عليه ، فى تحرير دلائل (كل) . والحمد لله الذى وفقنى لفهم ذلك »[1] . ويقول ابنه فى خطبة كتابه الذى أشرنا إليه ما عبارته « . . . ورزق الفصاحة المحمدية ، من الحكمة البالغة ما مزق حكم اليونان »[2] .

وهذان المعنيان ، يؤيدان نسبة المدرسة الأدبية فى البلاغة للعرب ، وتسميتها طريقة العرب والبلغاء .

١٥ — كتاب مصرى جدير بالعناية

لو أردنا الحديث عن آثار هذه المدرسة المصرية البلاغية ، لذكرنا شيئاً غير قليل ، لكننا نكتفى فى ذلك بكتاب مطبوع ، يستحق الدراسة الصحيحة والعناية الحقة ، وقد سبقت الإشارات إليه ، فى بحثنا ، فهو لقرب تناوله ولنشره إلى جانب [مختصر] « السعد » وغيره من آثار المدرسة الفلسفية المشرقية ، يستطيع الدارس أن يجد الفرق بينه وبين غيره ، فى قرب ويسر ؛ ذلك هو كتاب [عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح [« للبهاء السبكى » ، الذى ذكرناه مراراً ، ورأينا يقظته لمصريته ، وحديثه عن بيئتها ، فى غير مرة من هذا البحث .

فى هذا الكتاب صورة كاملة للمدرسة المصرية ، بعد غمرة الطريقة الفلسفية — أى خلال القرون الثامن والتاسع وبعض العاشر — وفيه البيان الأوفى لما سبق أن أشرنا إليه من خصائص تلك المدرسة .

ألف هذا الكتاب حوالي عصر كتابة « السعد التفتازانى » ، لشرحيه [المطول] و [المختصر] على متن [التلخيص] . فأولها كتب سنة ٧٤٨ هـ ، و [المختصر] كتب

---

(١) العروس ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ٦٣ ؛

(٢) العروس ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ١

سنة ٧٥٦ هـ [١]. وأرجح أن « السبكي » اطلع على شرحى « السعد » [للتلخيص]، ولو أن وفاة «السبكى» أسبق من وفاة «السعد» بنحو عشرين عاما. إذ توفى الأول سنة ٧٧٣ والثانى سنة ٧٩٢ هـ . وذلك الترجيح لإشارات فى كلام « السبكى »، كنقده شروحا [للتلخيص]، وصلت إليهم من المشرق — ص ٦ ج ١ عروس — مع أنه لم يذكر فى مراجعه التى سردها فى الصفحات من ٢٩ — ٣١ ج ١، شيئا عن [شروح التلخيص]. وكتلميحه باسم «السعد» فى قوله بعد كلام طويل فى نقد [شروح التلخيص] « . . . وكم أوردوا أسئلة، وصارخ من التوفيق يناديهم لو قبل، ما هكذا تورد يا سعد الأبل » . . . ولعلنا لا نجد ما نطمئن إليه من تعليل لامتناع « السبكى » عن ذكر شرحى « السعد »، مع أن آخرهما كتب قبل وفاته ببضعة عشر عاماً، ومع وجود مثل ما ذكرناه من إشارات ! .

وقد يكون فى علاقة « السعد » بالمصريين شىء أدى إلى مثل ذلك، فالحافظ بن حجر « المصرى »، قد لوحظ أنه لم يذكر ترجمة « السعد » فى كتابه [الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة]، مع أن « السعد » ليس بحيث يجهل، بل مع أن « ابن حجر » نفسه يتعرض لذكره فى بعض تراجم شيوخه، أو تلامذته، وتارة يذكر شيئاً من مصنفاته عند ترجمة من درس فيها [٢]. ويقول القاضى « الشوكانى » بعد سوق هذه الملاحظة « . . . فإهمال ترجمته من العجائب المفصحة عن نقص البشر »، ونقول إنه لنقص يلتمس تعليل مثله ؟؟ وهو ما دفعنى إلى الإشارة لعلاقة « السعد » بالمصريين فى تلك الحقبة ؟

***

وإذا ما جاوزنا ذلك، ونظرنا فى مقارنة كتاب [عروس الأفراح]، بشرحى « السعد »، وما يشاكلهما من كتب المدرسة الفلسفية المشرقية، استطعنا أن نجد فروقاً ظاهرة، من أوضحها :

١ — كراهة الفلسفة التى قدمنا عبارة « السبكى » فيها، والتى نلمح آثارها فى تخلصه من كثير من الأبحاث الحكمية، التى تفيض بها كتب « السعد »، وتكثر

(١) طبقات الحنفية للكنوى ص ١٣٧ ط ؛ والبدر الطالع، ج ٢ ص ٣٠٣

(٢) البدر الطالع، ج ٢ ص ٣٠٥

أشارته إلى ماله فيها من تحقيقات شريفة — نعم أن السبكى قد نوه بتضمين كتابه « شيئاً من القواعد المنطقية والمقاصد الكلامية ، والحكمة الرياضية أو الطبيعية [1] » . ولكنه شىء واضح القلة عما فى السعد ، غير عميق ولا مستفيض .

٢ — اتجاهه بالبلاغة اتجاهاً علمياً إذ يجهر بمزجه قواعد هذا العلم بقواعد الأصول [2] . ويشير إلى تأدية البلاغة إلى علم الأصول الشرعية ، وأن علمى الفقه والمعانى فى غاية التداخل [3] . وحين يتتبع فى كتابه آراء الأصوليين ومذاهبهم فى العبارات وفهمها ، واستعمالهم للاصلاحات البلاغية ، كالمجاز وغيره وأبحاثهم فى ذلك ، ويسوق منه موضوعات كثيرة قيمة ... ولقد قصدت إلى إحصاء أغلب ذلك فى طوايا الكتاب ، ولا أرى بأساً بالاشارة إلى شىء من أهم تلك الأبحاث :

(١) قواعد أصولية فيما يُفهمه الكلام ، وما يراد به ، وآراء الأئمة الأصوليين ، « كالفخر » و « ابن الحاجب » ، وغيرهما (١ : ١٩٢) .

(٢) استعمال الأصوليين المجاز ، واستعمال البلاغيين له ، وآراء من ينكر الحقيقة والمجاز العقليين من الأصوليين (١ : ٢٢٥ — ٢٢٧) .

(٣) قواعد أصولية فى الاستغراق ، مع التحرير الدقيق للمسألة (١ : ٢٣١) .

(٤) آراء الأصوليين فى المجاز العقلى ، وموازنتها بآراء البلاغيين (١ : ٢٧١) .

(٥) مدلول أدوات الشرط عند الأصوليين ، والفرق بينه وبين ما عند الأدباء (٢ : ٩٠) .

(٦) حتى فى البديع لا ينسى التشابه ، فهو يقول مثلا « إن القول بالموجب فى البديع قريب من القول بالموجب ، فى الأصول والجدل ، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع (٤ : ٤٠٦) .

---

(١) العروس ، ج ١ ص ٢٨

(٢) العروس ، ج ١ ص ٢٧

(٣) العروس ، ج ١ ص ٥٠ ، ٥٢

إلى غير ذلك من أبحاث موضوعية بحتة ، يعنى باستقصائها دارس الموضوع ، فحسبنا هذا التمثيل .

ومن الفروق بين هذا الكتاب المصرى و كتب الطريقة الفلسفية للعجم أيضا :

٣ — تقوية صلة البلاغة بقواعد اللغة ، ومزج البحثين ، وتقرير تداخلهما ، فهو يقول : إن علم المعانى غالبه من علم النحو ، (١ : ٢٧ ، ٥١) . ويعنى بتوفية الشرح اللغوى ، والبحث النحوى الذى يعرض فى الموضوع ، بل يسوق من ذلك ، تحقيقات ، وخلاصات قيمة ، ربما لا يسهل العثور عليها فى مظانها من مصادر هذه الأبحاث . وله فى ذلك لمحات صائبة ، وملاحظات دقيقة ، وقد تتبعت مظاهر ذلك فى الكتاب . وإليك شيئاً منها :

(١) أبحاث لغوية عميقة ، فى فصاحة المفردات ، وغرابتها ومخالفتها القياس ، وضبط ذلك (١ : ٨٥ وما بعدها)

(٢) سوقه عدة تحريرات فى التأكيد النحوى ، تنتظم فوائد جليلة (١ : ٢١٩ — ٢٢٤)

(٣) تحقيق معانى « لو » واستعمالاتها ، مع تصحيح أخطاء فى ذلك (٢ : ٧٢ وما بعدها)

(٤) إيضاح معانى أدوات التشبيه واحدة واحدة ، وبيان الفروق بينها فى قوة المعنى (٣ : ٣٩٣)

(٥) بيان الفرق بين ما عند النحويين فى واو الحال ، وما فى كتب البلاغيين من ذلك ، وسببه (٣ : ١٢٥ وما بعدها) .

ومن المظاهر المميزة للكتاب كذلك :

٤ — غلبة النزعة الأدبية ، فى تناوله وبحثه ، فهو يعتمد على الطبع العربى ويحكمه ، فى تقدير التراكيب ، ويرفض تحكم التوافه الكلامية (٤ : ٢٣٦) . وهو يعنى بسوق مقررات الفنيين والأدباء فى البحث ، قبل قواعد المتفلسفين ، بل قد يرفض من هذه القواعد ما يتجلى فيه التحكم النظرى الصرف ، فتراه يتتبع فى الفصاحة أبحاثاً فنية صرفة مطولة مستوفاة

(١ : ٩١ وما بعدها) لاتجد لها أثراً فى بحث الأعاجم ، وهو يسرد تعاريف الأدباء للبلاغة على اختلاف الأدهار (١ : ١١٨) ، ولا يعرض لشيء من الأبحاث المنطقية فى التعريف ، ولا يمس شيئاً من تلك الأبحاث العريضة فى المقولات ، مما يتولاه أصحاب الطريقة الفلسفية ، لمناسبة تافهة فى تعريف بلاغة المتكلم ، حين تذكر الملكة ، فيلخصون المقولات العشر ، بل يستوفون فيها فرق ما بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين ، وما الى ذلك مما لا يتصل بالبلاغة فى شيء ما . وهوحين يُعرض عن مثل هذا ، يستوفى أبحاثا بلاغية حقيقية ، كتعرضه لما فات المصنف من المفاضلة بين أنواع الاستعارة ، وبيانه الأبلغ منها فالأبلغ (٤ : ٢٨١) . ويعرض لتحقيقات تنم عن دقة النظر تارة ، وعن قوة الروح الأدبية طورا ، فمن الصنف الأول مثلا ، بيانه ما للالتفات من أثر لفظى ، والتفريق الجلى بينه وبين التجريد ، ووضع الظاهر موضع المضمر ، وتصديه لبيان أنه حقيقة أو مجاز . ومن الثانى تعرضه لتقسيمهم الكلام الى إيجاز وإطناب ومساواة ، ونقد هذا التقسيم فى براعة وذوق فنى ، وإثباته أنه تقسيم لا أساس له من روح العربية ، بعدتناوله صور الحذف فى العربية ، من حذف الحرف الى حذف الجملة ، فى أفق واسع دقيق (٣ : ٢٠٢) .

فالكتاب فى جملة الأمر خلاصة صافية ، ومزيج لبق ، من الأبحاث الفلسفية الكلامية ، والأبحاث الأدبية الذوقية ، والروح الفنية الصحيحة . ويتضح هذا إذا نظرنا لمصادر بحثه ، وما رجع فيه إليه من مجموعة صالحة من الكتب الأدبية إلى جانب أمهات الكتب الفلسفية ، وذلك كله مع ظهور شخصية صاحبه وتجليها فى البحث والتحقيق ، وقد سرد من تلك المجموعة الأدبية كتباً منها النادر الآن ، ومنها المفقود الذى لم نره ، ونؤثر الاشارة إلى بعضها ، تدليلا على قوة النزوع الأدبى فى الكتاب ، وتعريفاً بهذه الكتب ، وحثاً على السعى فى إحيائها ، فمن ذلك : [بديع] «إبن المعتز» ، و[سر الفصاحة] «للخفاجى» ، [وإعجاز القرآن] «للرمانى» ، [ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء] «لحازم» ،

و [المعيار] « للزنجانى » ، و [قوانين البلاغة] « لعبد اللطيف البغدادى » ، [ومواد البيان] « لأبي الحسن على بن خلف » الكاتب ، و [الطريق إلى الفصاحة] « لابن النفيس » ، وغيرها . ونرجو أن يتهيأ لنا خلال الدرس العثور على أكثر هذه الكتب وتقريبها للمتأدبين .

من كل ذلك امتاز هذا الكتاب عن الكتب البلاغية الكلامية المحضة — بل الأدبية المحضة أيضاً — بما ذكرناه كما امتاز ، ببسطة القلم ، وطول النفس ، الذى يعوز كتب ذلك العصر ، فقارئه لا يجد فيه ذلك العسر والتزمت الذى فى كتب « السعد » وغيرها من كتب صار حلها صناعة وحدها ، فألهى عن روح العلم وضيعها .

١٦ — مشورة

يدفعنى ما بينته من شأن هذا الكتاب إلى أن أشير ، فى غير ما عصبية ولا محاباه ، بل مع الاعتماد القوى على قواعد التقدير النزيه ، بأن يكون هذا الكتاب كتاب الدرس الموسع للبلاغة العربية ، فيكون التحول الممهد للدراسة الأدبية الناضجة ، التى نرجو بها الانتقال التام بالبلاغة إلى الطريقة الأدبية ، انتقالا مكوناً للذوق ، منعشاً لمواهب الموهوبين من أدباء الطلاب ، ومعيناً لهم على النبوغ والتفوق ، فى النقد والإثمار .

ولا يكاد يعرض لهذا الدرس المطول للبلاغة إلا معهدان : هما الأزهر ، والجامعة المصرية ، والأزهريون يحسنون إلى الدراسة ، ويحسنون إلى أنفسهم ، ويحسنون إلى مصريتهم ، إذا اعتمدوا هذا الكتاب فى الدراسة ، واستبعدوا كتب « السعد » ، التى كانت مهلكة للروح الفنية ، ومفسدة للذوق الأدبى . بل هم يحسنون كذلك إلى أزهريتهم لأن الكتاب — فيما يبدو — صنيعة الأزهر ، وفيه للأزهر ذكر صريح (١ : ٢٧) . وإن كانوا لا بد ملتمسين عليه الحواشى فقد سمعنا أن للشيخ « عز الدين بن جماعة » حاشية عليه ، نرجو أن يهديهم البحث إليها فيطبعوها معه ويتدارسونه .

وأما الجامعة المصرية فأرجو أن تكون المبادرة إلى هذا، ولاسيما أن خطتها في ذلك مواتية، إذ لا تقتصر على كتاب، بل تغير بين الحين والحين الكتاب، وتدفع الطلاب إلى الإلمام بما يستطيعون الإلمام به من كتب الفن، وفي مدارسة هذا الكتاب إحياء للروح العربية الأدبية، التي انتهى بنا هذا البحث إلى أن مصر كانت من خير، بل خير من احتفظ بها، وآواها على مر العصور، كما كانت من أسبق المسارعين إليها منذ القدم، فاستحقت بذلك تقديراً منصفاً.

[illegible] ... الطبعة ... [illegible]

[illegible] ... الكتب ... [illegible]

[illegible] على ذلك أمثال هذا الكتاب ... من الكتب البلاغية الكلامية الجافة ... إلى الأدبية الخصبة أيضاً ... بسلطة القرى ، وطول الزمن ، الذي يعوز كتب ذلك العصر ، فإنه لا يجد فيه ذلك العسر والتزمت الذي في كتب « السعد » وغيرها من كتب صار حظها صناعة وجدلا ، نائياً عن روح العلم وتفهمها .

١٦ — مشورة

بقى ما يحسن فى شأن هذا الكتاب إلى أن أشير ، فى غير ما عصبية ولا محاباة ، برغم الاعتداد القوى على قواعد التقدير الأدبية ، بأن يكون هذا الكتاب كتاب الدرس الموسع للبلاغة العربية ، فيكون الصحول الممهد للدراسة الأدبية الناضجة ، التى ترجو بها الانتقال التام بالبلاغة إلى الطريقة الأدبية ، انتقالا مكونا للذوق ، منمياً لمواهب الموهوبين من أبناء الطلاب ، ومعيناً لهم على النبوغ والتفوق ، فى النقد والإنشاء .

ولا أكاد بعرض هذا الدرس المطول للبلاغة إلا ميدانان : هما الأزهر ، والجامعة المصرية ، والأزهريون يحنون إلى الدراسة ، ويحنون إلى أنفسهم ويحنون إلى ماضيهم ، إذا اعتمدوا هذا الكتاب فى الدراسة ، واستبعدوا كتب « السعد » التى كانت مهلكة لروح العلماء ومفسدة للذوق الأدبى ، بل هم يحنون كذلك إلى أزهريتهم لأن الكتاب — فيما يبدو — صنيعة الأزهر ، وفيه الأزهر ، كما ترى (٢٧٠) ، وإن كان لا بد ملتمسين عليه الحواشى فقد مهدنا لهم الشيخ « عز الدين بن جماعة » بحاشية عليه ، يرجون أن يجد بهم البحث إلى تطلعوها معه ويتدارسوه .

نظريات الإسلاميين فى « الكلمة »

(THE LOGOS)

لأبى العلاء عفيفى

تمهيد

لا بد لفهم هذا الموضوع من الأشارة إلى ما تقدم الفلسفة الأسلامية من نظريات فى « الكلمة » غير إسلامية لما لهذه الأخيرة من أثر ظاهر فى الأولى ، ولكى يتضح للقارىء جهات الفرق وجهات الشبه بين الاثنتين . ولكننا قبل أن نبدأ فى هذا الموضوع أيضاً نقول إن الغرض من بحثنا هذا هو أن نثبت أولا أن فى الفلسفة الأسلامية — كما فى الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة — نظرية كاملة فى « الكلمة » لا تقل فى أهميتها وخطرها عن أى نظرية من نوعها جادت بها عقول الفلاسفة غير الأسلاميين . وهذه النظرية هى للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ (١٢٤٠ م) . ثانياً : أن نشير إلى النظريات الأسلامية الأخرى التى تقدمت الشيخ محيي الدين فننظر إليها نظرة عامة ونبحث التطور الفكرى الأسلامي فيها وكيف أدت كل واحدة منها إلى الأخرى حتى وصل الأمر إلى ابن عربى الذى بلغ بنظرية « الكلمة » إلى حد لم يبلغه غيره من فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم من قبله — ولم يزد عليه فيها أحد منهم من بعده — بل كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عيال عليه مردد لأفكاره ومصطلحاته على السواء .

أما النظريات الأسلامية فى « الكلمة » التى تقدمت نظرية ابن عربى فأهمها :

(١) نظرية الأشاعرة وأهل السنة فى « كلام الله » وقدم القرآن .

(٢) نظرية الغزالى في « المطاع » وقد اعتبرتها تكملة ونتيجة منطقية لنظرية الأشاعرة .

(٣) نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى الأمام المعصوم .

(٤) نظرية الحسين بن منصور الحلاج فيما يسميه « هو هو » .

وقد تناولت بحث النظرية الأولى والثانية بشيء من التفصيل وأشرت إلى نظرية الحلاج وشرحت بعض نواحيها فى عرض شرحى لنظرية ابن عربى : أما نظرية الاسماعيلية والقرامطة فسأجمل القول فيها فى هذه المقالة ، آملا أن أعود إلى بحثها فى فرصة أخرى فى مقالة مستقلة .

معنى كلمة « الكلمة » The Logos

فى لفظة « الكلمة » الشيء الكثير من الغموض ، ليس فى الفلسفة الأسلامية وحدها ، بل فى الفلسفات الأخرى التى تقدمتها — وذلك لكثرة ما توارد عليها من المعانى المختلفة فى العصور الفلسفية المختلفة . فمعناها فى الفلسفة اليونانية القديمة القوة العاقلة المنبثة فى جميع أنحاء الكون ؛ ومن أشهر الذين يستعملونها فى هذا المعنى هرقليط (Heraclitus) المتوفى سنة ٤٧٥ ق م ، فأنه يعنى بها الروح الألهى الظاهر أثره فى كل ما فى الوجود الخارجى من حياة وصيرورة وكون واستحالة : أى أنها مبدأ الحياة ، والأرادة الألهية التى يخضع لها كل ما فى الوجود . ومعناها فى فلسفة انكساغوراس (Anaxagoras) العقل (Nous) الألهى : أو القوة المدبرة للكون ، أو الواسطة بين الذات الألهية والعالم . ومعناها فى عرف الرواقيين (The Stoics) العقل الفعال المدبر للكون ، أو العقل الكلى الذى يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم . ولا يختلف رأيهم فى « الكلمة » كثيراً عن رأى سلفهم — وإنما تمتاز نظريتهم بميزة خاصة هى أنهم فرقوا بين « العقل بالقوة » أى العقل الكامن (Logos Endiathetos) والعقل بالفعل (Logos Prophorikos) الذى قصدوا به العقل الظاهر المتجلى فى المخلوقات، وهى تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين فلاسفة اليهود والمسيحية ثم فلاسفة المسلمين

كما سنرى . ومعنى « الكلمة » فى الفلسفة اليهودية القديمة « كلمة الله » التى من آثارها الخلق (١) — وقد كان اليهود يستعملون كلمة « ممرا » (Memra) فى هذا المعنى — ولكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية — فأصبحت تستعمل هذه الكلمة ويراد بها « العقل الالهى » ، ولذلك نجد فلاسفة اليهود يصفون « كلمة الله » بأنها حافظة للكون مدبرة له ، وبأنهـا مصدر الوحى والنبوة ومصدر الشرائع . ويقرب وجه الشبه جداً بين معنى هذه الكلمة فى الفلسفة اليهودية ومعناها فى الفلسفة اليونانية فيما نجده من كتابات المتأخرين من فلاسفة اليهود الذين لا يكادون يفرقون بين الحكمة (بمعنى العلم والعقل) وبين الكلمة (بمعنى اللفظ) . بل إننا نرى فيلو (Philo Judaeus) على الخصوص يحاول ما استطاع التوفيق بين معنى « الكلمة » عند اليهود ومعناها عند الرواقيين ، ويدخل إلى هذين المعنيين عنصراً ثالثاً يستمده من الفلسفة الأفلاطونية فيزيد الأمر تعقيداً . فلا عجب إذن أن نرى « فيلو » يصف « الكلمة » بأوصاف متعددة يشير كل منها إلى ناحية خاصة أو اعتبار خاص ، فيسميها « البرزخ » بين الله والعالم — وابن الله الأول — والابن الأكبر الذى الحكمة أمه — والصورة الألهية — وأول الملائكة — والانسان الأول الذى خلق الله الأنسان على صورته — والخليفة — وحقيقة الحقائق — والشفيع — والأمام الأعظم وهكذا — وكلها معان ورد لهـا مقابل فى النظريات الأسلامية وخاصة نظرية ابن عربى كما سنرى . ومعنى « الكلمة » فى الفلسفة المسيحية ابن الله وصورته : أو الروح السارية فى الكون ، والواسطة فى خلق العالم مشخصة فى صورة المسيح : فبالابن وعن الابن وفى الابن ظهر كل شىء ، وهو الكون الجامع — وهو مبدأ الحياة ، والظاهر بروحه فى كل أتباعه ، والممد لهم بكل علم ومعرفة . وإذا رجعنا إلى إنجيل يوحنا بوجه خاص ، وجدنا « الكلمة » تكاد تتفق فى جميع أوصافها مع ما وصفها به « فيلو » إذا استثنينا بالطبع أن يوحنا يعنى « بالكلمة » المسيح و « فيلو » يطلقها إطلاقا ولا يحصر مدلولهـا فى شخص بعينه : وإذا استثنينا كذلك أن « الكلمة » عند يوحنا

(١) God spake the „ Word „ and the world was made. Then, at once His breath gave life to what the „ Word „ created O. T.

لهـا مكانة خاصة فى الثالوث الألهى ، لأنها الأقنوم[1] الثانى فيه — فهى ليست منفصلة عن « الأب » وإن كانت متميزة عنه .

ويرجع كلمنت (Clément) « بالكلمة » إلى المعنى الذى استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة « فيلو » — فيستعملها فى معنى القوة العاقلة المدبرة ، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح . وعليه « فالابن » فى نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التى كانت فى العالم قبل تجسدها فى الصورة الناسوتية ، وهو مصدر الحياة والوجود فى الكون كما أنه مصدر العلم والوحى — وهو الذى تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء ، وهو الذى نطق بلسان فلاسفة اليونان وأوحى إليهم بحكمتهم وهلم جرا .

ظهر إذن من هذا الشرح الموجز مقدار ما أصاب معنى « الكلمة » من التغير فى الفلسفات التى سبقت الفلسفة الأسلامية ، وتبين كيف بعدت « الكلمة » عن معناها اللغوى الأصلى حتى أصبحت لا تكاد تمت إليه بصلة — وكيف تجسمت مرة واستعملت فى معنى مدلولهـا مرة أخرى — كما تبين إلى أى حد تداخلت نظريات الفلاسفة بعضها فى بعض واشتبكت ، وإلى أى حد يظهر تأثير النظريات اليونانية فى النظريات اليهودية — ثم تأثيرها — عن طريق اليهودية — فى النظريات المسيحية .

لعبت هذه النظريات دوراً هاماً فى الديانتين اليهودية والمسيحية وصبغتهما صبغة فلسفية خاصة — وتطاير شروها إلى الفلسفة الأسلامية فكان لهـا أثرها فى بعض نواحى التفكير الأسلامى — ولكن لم يكن لهـا من الأثر فى الأسلام مثل ما كان لهـا فى المسيحية — أى أنها لم تمس عقيدة المسلمين وتحدد علاقتهم بربهم — بل بقى أثرها قاصراً على أصحابها ، وهم نفر قليل من الفلاسفة استسلموا للبحوث النظرية متأثرين لاشك بعوامل أتت إليهم من خارج الحظيرة الأسلامية . وليس من المبالغة أن نقول أن لجميع النظريات التى ذكرناها —

---

(1) « الأقنوم بالنون فى اللغة الأصل وجمعه أقانيم : قال الجوهرى وأحسبه رومياً ، والأقانيم عند النصارى ثلاث صفات لله وهى العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم « بالكلمة » وقالوا أقنوم « الكلمة » اتحدت بعيسى عليه السلام : كذا فى التفسير الكبير » . من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص ١٢٢٥

أو بعبارة أخرى — لجميع المعانى المختلفة التى عددناها لكلمة « الكلمة » — نظائر فى الفلسفة الأسلامية (بما فيها الكلام والتصوف) وهى لا شك أفكار تسربت إلى المسلمين من المسيحيين واليهود الذين عاشوا بين ظهرانيهم وتجادلوا معهم وعلموهم وتعلموا منهم . وسنشرح — كلما عنت الفرصة — وجه الشبه أو الاختلاف بين الآراء الأسلامية ونظريتها غير الأسلامية ليتبين للقارىء مبلغ تأثر المسلمين بغيرهم فى هذا الموضوع الغريب الذى لا يتفق فى جملته مع روح الأسلام .

(١) نظرية المتكلمين وأهل السنة فى خلق القرآن ، وأقوالهم فى « كلام الله »

وهى نظرية المسلمين فى « كلام الله » أحادث هو أم قديم — مخلوق أم غير مخلوق — وفي القرآن كلام الله أيضاً أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟ مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى أثارت الجدل بين المسلمين وتخبطت فيها آراؤهم إلى حد يتعذر تصوره عندما ولجوا باب المناقشات فى عقائدهم الدينية مكرهين ، ودفعهم إلى ذلك عوامل كان من أهمها اختلاطهم بالمسيحيين وغير المسيحيين وجدلهم معهم . ولا يخفى أن من أكبر المسائل التى شغلت العقول عند فلاسفة المسيحيين ومتكلميهم مسألة الصفات الألهية وعلاقتها بالذات الألهية من جهة وبالأقانيم التى يتألف منها الثالوث الألهى من جهة أخرى . قالوا المسيح « كلمة الله » وابن الله ، ثم تساءلوا ما الصلة بين « الكلمة » وصاحب « الكلمة » وما الصلة بين الأب والابن وروح القدس ؟ — هل هناك صفات ثلاث لذات واحدة ؟ وإذا كان كذلك فكيف تجسدت إحدى الصفات (الكلمة) التى هى الأقنوم الثانى ؟ وما علاقة هذا الأقنوم بالأقنومين الآخرين ، وما منزلته من الله (الأب) والعالم والبشر ؟

بدأ المسلمون يبحثون الصفات الألهية على نحو ما فعل إخوانهم المسيحيون فانقسموا فى طبيعتها شيعاً نجد آراءهم مبسوطة فى كتب الكلام ، فذهبت المعتزلة إلى إنكار وجود الصفات كأمور زائدة على ذاته تعالى ، وقالوا إنها

واحدة لاتعدد فيها ، محاولين بذلك إثبات كمال الوحدانية لله — وإن كانوا فى قولهم هذا مختلفين: إذ يعتبرها أبو إسحاق النظام سلوباً محضة حيث يقول: إن الله عالم أى ليس بجاهل ، وقادر أى ليس بضعيف — فى حين يعتبر أبو الهذيل العلاف مفهوم الصفات ثبوتياً وإن كان لا يثبت لها وجوداً زائداً على الذات فيقول: الله عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدرة هى ذاته ، وإن كانت ذاته تعالى ليست علماً ولا قدرة ولا هى بالصفات كلها مجتمعة . وبهذا تخلص المعتزلة من الوقوع فى الاثنينية التى وقع فيها الأشاعرة بأثباتهم قديمين هما الذات والصفات . وذهبت الأشاعرة إلى القول بأن مفهوم الصفات مفهوم ثبوتى زائد على الذات وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة — وذهب أهل السنة والجماعة (وتبعهم فى ذلك الماتريدى) إلى أن صفات الله لا هى هو ولا هى غيره ، زاعمين أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها وهو ما ذهبت إليه المعتزلة — وأن القول بأنها غير الذات يوجب المغايرة وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة . هذا هو رأى الأسلاميين فى الصفات الألهية موجزاً ؛ فلما جاء دورهم للكلام فى صفة « الكلام الألهى » لم تنكر المعتزلة إن لله كلاماً أو أنه تعالى كلم موسى وغيره من الأنبياء ، ولكنهم قالوا إن هذا الكلام مخلوق حادث أو هو صفة فعل أحدثه الله فى بعض الأجرام (كالشجرة فى حالة موسى) عند القيام به — وعلى هذا فالقرآن الذى هو كلام الله مخلوق فى نظرهم — ولاندرى بالضبط ماقصده المعتزلة وخاصة « الجهمية » منهم بقولهم بحلول كلام الله فى الشجرة عند مخاطبته تعالى لموسى ؟ هل كان نوعاً من تجسد « الكلمة » كما قالت النصارى فى تجسد « كلمة الله » بعد حلولها فى بطن مريم ثم ظهورها فى صورة المسيح البشرية ؟ يظهر أن هذا هو المعنى الذى فهمه الأشعرى من كلامهم عند ما تصدى للرد عليهم فى كتاب الأبانة[1] .

واتفق أهل السنة والجماعة وكذلك الأشاعرة على أن لله كلاماً هو صفة من صفاته الأزلية القديمة مغايرة للحروف والأصوات ، وأن القرآن

(١) راجع كتاب الأبانة للأشعرى ص ٢٦ — وكذلك الكشاف للزمخشرى فى تفسير قوله تعالى « وكلم الله موسى » وقوله « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » وقوله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » .

كلام الله ، وعليه فالقرآن قديم غير مخلوق — ولكنهم اختلفوا فيما يراد على التحقيق من « كلام الله » أو من هذه الصفة الأزلية القديمة — كما اختلفوا فى الشىء الذى سمعه موسى عليه السلام ، فذهب ابن حنبل إلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولكنه قصد فيما قصد من « كلام الله » علم الله الذى لم يزل ، واستشهد على ذلك بقوله تعالى « الرحمن علم القرآن خلق الأنسان » . فيقول إن القرآن من علم الله والأنسان من خلق الله وعلم الله قديم وخلق الله حادث [1] وذهبت الأشاعرة إلى أن كلام الله صفة ذات غير مخلوق مغاير لله وأنه ليس له تعالى سوى كلام واحد هو أمر ونهى وإخبار ووعد ووعيد وغير ذلك من أنواع الكلام التى هى وجوه ترجع إلى الاعتبارات فى كلامه تعالى لا إلى العدد فى نفس الكلام . قالوا أمر الله كلام قديم واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « ومن آياته أن تقوم السموات والأرض بأمره » وقوله « ألا له الخلق والأمر » وقوله « لله الأمر من قبل ومن بعد » . ففهموا من الأمر الوارد فى هذه الآيات كلام الله بمعنى الصفة الذاتية غير المزايلة لله ، وزادوا على ذلك بقولهم إن الأمر هو المقوم للسموات والأرض (الآية الأولى) وأنه قديم وجد قبل الخلق وبعده (الآية الثالثة) وأنه من عالم غير عالم الخلق بدليل مقابلته به (فى الآية الثانية) . وهذه نغمة جديدة لم نسمعها من قبل وماكنا لنسمعها لو لم يتسرب إلى المسلمين أقوال المسيحيين فى قدم « الكلمة » غير المزايلة للذات الألهية وإن كانت متميزة عنها . وقالت الأشاعرة أيضاً كلمة التكوين (كن) الواردة فى الآية « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » والآية « إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » من « كلام الله القديم وفسروا هاتين الآيتين تفسيراً يظهر فيه تجسيم « الكلمة » (كلمة التكوين) أو على الأقل إظهارها بمظهر « شخصية » لها قوة الخلق والتكوين إلى حد لا يمكن معه إنكار تأثرهم بتفسير فلاسفة اليهود للآية (God spoke the "Word" and the world was made) . وأننا إذا قارنا ما قالته الأشاعرة فى الأمر الألهى

---

(١) الأبانة للأشعرى ص ٣٤

من أنه كلام الله الأزلى المغاير لله ، والذى تتقوم به السموات والأرض — بما قالته فى كلمة التكوين من أنها كلام الله الأزلى المغاير لله الذى عنه يصدر الخلق وبواسطته تعمل الأرادة الألهية عملها ، عرفنا إلى أى حد شخص الأشاعرة صفة الكلام وأسندوا اليها اختصاصين هامين ، أولها التدبير فى الكون والعناية به ، ثانياً الخلق والأيجاد — وهذا بالفعل ما فهمه فلاسفة اليهود ومفسرو توراتهم من اختصاص « الكلمة » (Memra) [1] .

قالت الأشاعرة أيضا إن القرآن كلام الله الذى منه « الأمر » و « كلمة التكوين » الآنفا الذكر : وفرقوا بين نوعين من الكلام : الأول الكلام بمعنى الحروف والمقاطع والأصوات التى تنطق ويفاه بها وتكتب فى الأوراق والتى يدخلها الترتيب والتعقيب . وهذا النوع هو العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى — وهو فى نظر أغلبيتهم حادث مخلوق — وذهبت الحشوية إلى أن الحروف والكلمات قديمة . الثانى الكلام بمعنى الحديث النفسى القديم القائم بذات الله من الأزل والذى القرآن الكريم وحديث الله مع موسى والأمر الألهى وكلمة التكوين وغير ذلك من أنواع الكلام صور خارجية له . والأول هو الدليل وهو حادث والثانى هو المدلول وهو قديم أزلى . أما ما سمعه موسى عليه السلام فمختلف فيه بينهم . فطائفة تقول لم يسمع موسى سوى أصوات وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة [2] — وأخرى تقول إن موسى قد سمع الصفة القديمة الحقيقية الأزلية وأنه كما لا يتعذر رؤية ذاته تعالى مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضاً ، كذلك لا يبعد سماع كلامه تعالى مع أنه ليس حرفاً ولا صوتاً .

ولقد كان الماتريدى أدق تعبيراً من الأشاعرة فى شرح هذه النقطة ؛ لأنه وإن كان يتفق معهم فى أن المراد من القرآن كلام الله إنما هو الصفة

---

(١) وإن كان اليهود ينسبون إلى « الكلمة » اختصاصاً ثالثاً هاماً هو أنها مصدر الوحى والعلم وهو أمر قال به بعض فلاسفة الأسلام كما سنرى .

(٢) راجع الفخر الرازى ، ج ٣ ص ٢٩٤

الأزلية القديمة التى ليست بصوت ولا نغمة ، إلا أنه يقول إن معنى أن الله تعالى متكلم أن له صفة الكلام وأنه موصوف بها فى الأزل ؛ ومعنى أنه عالم أن له صفة العلم وأنه موصوف بها فى الأزل وهكذا — لا أنه متكلم بكلام أو عالم بعلم لأن الباء توهم الآلة أو الواسطة وهذا بالفعل ما وقع فيه الأشعرية حيث جعلوا كلام الله آلة وواسطة فى الخلق والتدبير كما أسلفنا . وتشرح تفرقة الأشعرية بين الكلام الذى هو اللفظ والصوت (أى الدليل) — والكلام الذى هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالي (أى المدلول) ناحية أخرى هامة من نواحى نظريتهم ، لأنهم بذلك يعنون أن الصفة الأزلية لم تبرح ذاته تعالى وأنها مساوقة للذات فى القدم ، وأنه لا علم لنا بها إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى مظاهر خارجية حادثة واقعة فى الزمان والمكان . وعليه فالقرآن الذى بين أيدينا (أى الألفاظ الموجودة فى المصاحف المقروءة المسموعة) ليست سوى مظهر خارجى من مظاهر ذلك الحديث النفسى المعبر عنه بالصفة . وهى تفرقة يظهر أن المعتزلة لم يدركوا مغزاها تماماً : زد على ذلك أنها تذكرنا من جهة بنوعى العقل اللذين ذكرهما الرواقيون وهما : العقل بالقوة والعقل بالفعل . ومن جهة أخرى تذكرنا بنظرية المسيحيين فى « الكلمة » وتمييزهم بين « الكلمة » التى هى ثانية الأقانيم المتحدة مع الأب المساوقة له فى القدم « والكلمة » الظاهرة فى صورة خارجية زمانية هى صورة المسيح البشرى .

هذه هى نظرية متقدمى الأشاعرة وأهل السنة فى « كلام الله » وفى القرآن الذى هو كلام الله . وظاهر منها أن غاية ما وجهوا اليه عنايتهم إنما هو البرهنة بالأدلة العقلية والنقلية على قدم القرآن وقدم صفات الله تمييزاً لها عن صفات الحوادث : أما النواحى الميتافيزيقية الأخرى للنظرية فلم يعيروها إلا أهمية ثانوية . وقد كان المنتظر منهم بعد أن أثبتوا وجود الكلام النفسى القديم أن يقولوا أن هذا هو العلم الإلهى أو العقل الألهى وأن ما يوحى به الله إلى رسله وما ينزل عليهم من الكتب ليس إلا صوراً حادثة منه . ولكنهم لم يفعلوا : أما الغزالى وكثير من متأخرى

الأشعرية فقد قاربوا هذا القول. فأن صفة الكلام عند الغزالى ليست شيئاً زائداً على العلم الإلهى الذى هو حقيقة هويته تعالى؛ وليس كلام الله « سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه » أى أنه يعنى بكلام الله علمه القديم الذى هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه [1].

ويقرب من ذلك قول الفضالى وهو من متأخرى الأشاعرة (توفى سنة ١٢٣٦ هـ) فى رده على اعتراض المعتزلة (باستحالة وجود كلام نفسى لا لفظ له) وشرحه معنى الكلام النفسى القديم وأنه شىء يشبه العلم أو الفكر؛ وإن كان الفضالى يفرق بين الحديث النفسى الأنسانى والحديث النفسى الألهى ويقول إن الأول حادث والثانى صفة قديمة: فليست الألفاظ الشريفة الموجودة فى المصاحف بكلام الله (أى هذه الصفة القديمة) وليست معانيها التى نفهمها منها كلام الله؛ بل إن هذه الألفاظ تدل على معنى، وهذا المعنى مساو لما يفهم من الكلام القديم القائم بذاته تعالى لو كشف عنا الحجاب وعرفناه [2].

وخلاصة القول فى هذه النظرية أن لله تعالى كلاماً هو صفة من صفاته القديمة، واحد لا تعدد فيه، متميز مغاير لذاته تعالى، يظهر بصور كثيرة لمن يريد الله أن يظهره له. وهذه الصور حادثة ومنها القرآن الموجود فى المصاحف المكتوب الملفوظ به. جسم الأشاعرة هذه الصفة أو جعلوا منها شخصية كما جسم المسيحيون صفات الثالوث ثم نسبوا إلى هذه الصفة المشخصة صفات الخلق والتدبير ونسب الغزالى إليها صفة الأيحاء. وهذه لا شك نظرية من نظريات « الكلمة » ونظرية غريبة بعيدة عن روح الأسلام كما قدمنا. أما غرابتها فآتية من أمرين: الأول أنها تثبت قديمين هما الذات والصفات. الثانى أنها تسند الخلق والتدبير فى الكون لشخصية أخرى غير الله،

(١) راجع الدرة الفاخرة لعبد الرحمن جامى ص ٢٨٢ — ٢٨٣

(٢) راجع كفاية العوام للفضالى ص ٧٥ — ٧٧

كأن الله تعالى لا يخلق ما يخلق ابتداء من غير واسطة : بل الذى يخلق ويدبر وتقوم السموات والأرض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة .

(٢) نظرية الغزالى فى « المطاع »

وقد تناول نظرية الأشاعرة من بعدهم الغزالى فتوسع فيها بعض التوسع وصبغها صبغة فلسفية تصوفية وانتهى بها إلى نظرية فى « الكلمة » جديرة بأن نشير إليها كمثال من أمثلة نظريات « الكلمة » التى نتكلم عنها .

ذكرنا أن الأشاعرة قالوا إن من كلام الله كلمة التكوين والأمر الألهى وأنهم استشهدوا بالآية « ألا له الخلق والأمر » على أن الأمر قديم (وهو من كلام الله) لأن الله تعالى يستعمله فى مقابلة الخلق : فكأن لله عالمين عالم الخلق — وهو العالم المحسوس — وعالم الأمر وهو العالم المعقول أو العالم الروحى . لم يتوسع فى تفسير هذه الآية الأشاعرة هذا التوسع ولكن فعل ذلك الغزالى وابن عربي من بعده — وخاصة الأخير منهما . أما الغزالى فيصح أن نقول إن نظريته في « المطاع » جزء متمم لنظرية الأشاعرة فى الأمر الألهى . وهاك نظريته :

« المطاع » كلمة غريبة لا أدرى إذا كان الغزالى يستعملها فى أى مؤلف من مؤلفاته عدا « مشكاة الأنوار » . و « المطاع » كلمة وردت فى القرآن فى قوله تعالى « مطاع ثم أمين »[1] : لذلك قد يتبادر إلى الذهن أن الغزالى قصد بها جبريل عليه السلام ، ولكنه بالفعل يقصد « بالمطاع » شيئاً أشبه بالأمر الألهى الذى مثلته الأشاعرة وجعلت منه شخصية لها القوة على الخلق والتدبير — أى أنه قصد بالمطاع — كما سنرى — موجوداً لا هو بالله ولا بالعالم ، بل واسطة بينهما تعمل الأرادة الألهية عملها عن طريقه . ويشير الغزالى إلى نظريته فى « المطاع » فى عبارة ممتعة له فى مشكاة الأنوار نلخصها فيما يأتى .

---

(١) سورة التكوير آية ٢٠

عدد الغزالى أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الألهية حتى وصل إلى طبقة المحجوبين من الخاصة ، وهم المحجوبون بمحض الأنوار . وهؤلاء عنده درجات فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات ، ويعرف صفات الله تحقيقاً ، ويدرك أنها قديمة وأن إطلاقها عليه تعالى غير إطلاقها على البشر ، ولكنهم لا يعرفون الله بهذه الصفات ، بل يصفونه بها بالأضافة إلى المخلوقات، ويفعلون كما فعل موسى عندما سأله فرعون قائلا « وما رب العالمين » ؟ فقال « رب السموات والأرض وما بينهما » الخ . وهؤلاء أيضاً يقولون أن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السموات ومدبرها وخالق العالمين إلى نحوذلك . ويظهرأنه يعنى بهذا الصنف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

ولكن هناك صنفاً آخر ترقوا عن هؤلاء لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة وأن لكل سماء محركاً خاصاً اصطلح على تسميته بالملك ، وأن نسبة الملائكة إلى الأنوار الألهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلى الكواكب ، ثم أدركوا أن السموات الكثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته ، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذى يحتوى على الأفلاك جميعها لأن الكثرة منفية عنه : ويظهر أنه يعنى بهذا الصنف الفلاسفة . وصنف ثالث ترقوا عن هؤلاء وأولئك : من حيث إنهم أدركوا أن تحريك الأفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعبادة ، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا ، ونسبته إلى الأنوار الألهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ، فزعموا إن الرب هو « المطاع » ولكن من جهة هذا المحرك : أى زعموا أن الرب هو المطاع لا مباشرة بل بالواسطة — ويكون الرب تعالى قد وجد محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة .

وصنف رابع وهم الواصلون : « تجلى لهم أن « المطاع » موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحضنة والكمال البالغ ، وأن نسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (وهو الله) نسبة الشمس إلى النور المحض أو نسبة النار إلى جوهر

النار الصرف ، فتوجهوا من الذى يحرك السموات ومن الذى أمر بتحريكها فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، إذ وجوده منزه ومقدس عن جميع ما وصفناه من قبل [1] » .

هذه هى درجة الواصلين فى نظر الغزالى وهى منزلة فى التصوف أشبه بما يسميه ابن عربى « منزلة تنزيه التوحيد [2] » . ولا شك أنه يعنى بهذا الصنف الرابع طبقة الواصلين من الصوفية — ولا شك كذلك فى أن فى هذه العبارة القصيرة يلخص الغزالى نظرية جديدة فى « الكلمة » لأنه لم يرضه قول الصنف الأول بأن الرب المقدس عن معانى الصفات هو « المطاع » ، ولم يرضه قول الصنف الثانى بأن « المطاع » هو الرب المحرك للفلك الأقصى والمسيطر على الملائكة المحركة للأفلاك الأخرى — ولم يرضه قول الصنف الثالث بأن « المطاع » على الحقيقة هو الله ولكن لا على سبيل المباشرة بل بواسطة ملك محرك للأفلاك . وإنما الذى أرضاه هو قول الصنف الرابع بأن « المطاع » موجود غير الذات الالهية المنزهة متصف بصفات تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذين لا يتصف بهما غير الله وأن هذا « المطاع » يحرك الأفلاك ويدبر الكون وأنه عن طريقه يتوصل العبد إلى معرفة الموجود المنزه عن كل ما أدركه البصر والبصيرة الخ وأن هذا الموجود (المطاع) ليس هو الله — ولكنه أيضاً ليس شيئاً آخر غير الله — بل إن نسبته إلى الله « نسبة الشمس إلى النور المحض » أو « نسبة النار إلى جوهر النار الصرف » أى نسبة الصورة إلى الجوهر .

نتبين من هذا الوصف إلى أى حد تأثر الغزالى بنظرية الأشاعرة فى قدم كلام الله ، وإلى أى حد شخص الأمر (إذ المطاع لا محالة كلمة شديدة الارتباط بالأمر) كما شخصه الأشاعرة حتى صار موجوداً له صفات غير صفات الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذى لله . فهل يعنى الغزالى « بالمطاع » العقل الألهى الظاهر أثره فى الوجود ، السارى فى جميع المخلوقات : أى تلك القوة

(١) راجع مشكاة الأنوار للغزالى طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ ص ٥٤ — ٥٦

(٢) راجع الفتوحات ج ٢ ص ٧٦٣ وما بعدها .

العاقلة التى تدرك عن طريق أفعالها وآثارها والتى بها يتصل الأنسان بطريق الوحى أو الألهام؟ إذا كان كذلك « فالمطاع » هو « الكلمة » (Logos) ونظرية الغزالى نظرية إسلامية فى « الكلمة » لا شك فيها ، ويكون « المطاع » على هذا أشبه شىء « بالخليفة » أو « البرزخ » الذى سنذكرها فى نظرية ابن عربى .

(٣) نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى « الامام »

وهى نوع آخر من نظريات « الكلمة » فى الأسلام وتمتاز بأنها كلها تدور حول النبى محمد عليه السلام والقول فى طبيعته وخلقه ومنزلته من الله والعالم ، ثم منزلته من الأمام المعصوم .

شاع فى أوائل عهد الأسلام القول بقدم محمد عليه السلام ، أو بعبارة أدق بقدم (النور المحمدى) وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ، ولكن لم يلبث أهل السنة طويلا حتى أخذوا به : واستند الكل فى دعواهم إلى بعض أحاديث يظهر أن أكثرها مدخول على الأسلام : منها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « أنا أول الناس فى الخلق » ومنها « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين [1] » وهكذا ، فاستنتجوا من هذه الأحاديث ومن أمثالها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبى المرسل ، وأن ذلك الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه « بالنور المحمدى » .

وقد أفاضت الشيعة فى الكلام عن هذا النور المحمدى فقالت إنه ينتقل بالزمان من جيل إلى جيل . وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً فى صورة خاتم الأنبياء

(١) وهو حديث يستدل به كذلك جمهور الصوفية على أزلية محمد (نور محمد عليه السلام) ويخالفهم فى ذلك الغزالى قائلا إن المراد من الحديث النص على أن النبى عليه السلام قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر ، ولكن مثل هذا التفسير لا يبين جهة الاختصاص فى حالة النبى عليه السلام لأن كل نبى آخر قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل خلق آدم .

محمد عليه السلام . ويوافقهم في هذا القدر بعض أهل السنة ، ولكن الشيعة يمتازون في نظريتهم بالأهمية الخاصة التي أعطوها لعلي وأهل بيته ، فأنهم يقولون أن النور المحمدي انتقل بعد النبي إلى علي وورثته من بعده . وعلى هذه النظرية تكون الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك على وورثته كلهم شخصية واحدة على الحقيقة . وهو قول يرجع في أصله إلى الغنوصية المسيحية (Christian Gnosticism) . فها هو الأب كلمنت (Clément) الأسكندري يقول : « ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الأنسان الذي خلقه الله على صورته والذي تجلى فيه روح القدس والذي يظهر منذ الأزل في صورة جديدة في كل زمان » .

وقد ظهرت هذه النظرية بصور متعددة في الأسلام ، أهمها نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة في « الأمام المعصوم » وأخذها عن الشيعة الصوفية فصبغوها بصبغة خاصة وبنوا عليها نظريتهم في « القطب » الذي هو منبع العلم الباطني والروحي — وظهر أثرها بعدهم في أقوال كثير من المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج ، والغزالي ، وعبد القادر الجيلاني ، ومحي الدين بن عربي . فما كان الشيعة يسمونه « النور المحمدي » سماه الصوفية « بالروح المحمدي » أو « الحقيقة المحمدية » أو « الهوهو » أو القطب أو ما شاكل ذلك ، وقالوا إنه أداة الخلق في الكون ومنبع العلم الباطني والوحي ، وأحلوه في نظرياتهم محل « الكلمة » في النظريات المسيحية في طبيعة المسيح .

ولكن يضيق المقام هنا عن أن نشرح بالتفصيل أقوال الشيعة وفرقهم في هذا الموضوع ، لذلك سنكتفي بما أوردناه من الملاحظات عنها في كلامنا عن نظرية محي الدين التي هي بيت القصيد من هذه المقالة ، آملين أن نعود إلى الكتابة في هذا الموضوع في فرصة أخرى .

نظرية محي الدين بن عربي في « الكلمة »

يستعمل ابن عربي ما يربو على العشرين مصطلحاً ليدل بها على حقيقة

واحدة أو معنى واحد يصح أن نسميه « الكلمة » [1] ، وربما يرجع السر في هذه الكثرة الغريبة فى الأسماء التى تشير كلها إلى شىء واحد إلى أمرين أولهما أن ابن عربي قد استمد نظريته في « الكلمة » من مصادر متعددة كما سنرى وحافظ بقدر المستطاع على المصطلحات التى استعملها أهل هذه المصادر . والناظر في مجموعة الأسماء الواردة فى أسفل هذه الصفحة لايعجزه أن يرى أن بعضها مأخوذ من كلام المتكلمين والبعض الآخر من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، والبعض من القرآن وهكذا . الأمر الثانى أن مذهبه في وحدة الوجود (Panthéism) يسيغ له أن يطلق اسم أى شىء على الحقيقة الوجودية الواحدة إذ هى كل شىء وكل شىء هى والكل فى واحد والواحد فى الكل أو هو الكل . وعلى ذلك فهذه الأسماء المختلفة إنما تعبر عن وجوه خاصة من وجوه هذه الحقيقة الواحدة ، والحقيقة الواحدة منظوراً إليها من هذه النواحى المختلفة هى كل ما يعنيه ابن عربى « بالكلمة ».

و « الكلمة » كما يفهمها هو يمكن أن ينظر إليها من جهات متعددة : فهى من الناحية الميتافيزيقية البحتة تساوى « العقل الأول » (كما يفهمه أفلوطين) أو العقل الكلى (كما يفهمه الرواقيون) . وربما كانت أشبه بالثانى منها بالأول — لأن ابن عربى إنما يقصد « بالكلمة » القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون — لاقوة عاقلة لأنه مختلف عن الكون لا اتصال له به . أما من الناحية الصوفية فيطلق ابن عربى على « الكلمة » طائفة أخرى من الأسماء منها « الحقيقة المحمدية » و « روح الخاتم » (أى خاتم النبيين وهو محمد عليه السلام) و « القطب » وغير ذلك . وأهم وظيفة « للكلمة »

---

(1) من هذه المصطلحات :

الحقيقة المحمدية	والقلم الأعلى	والحق المخلوق به
وحقيقة الحقائق	والخليفة	والهيولى
وروح محمد	والأنسان الكامل	والروح
والعقل الأول (Nous)	وآدم الحقيقى	والقطب
والعرش	وأصل العالم	وعبد الجامع الخ الخ
والروح الأعظم	والبرزخ	
	وفلك الحياة	

من هذه الناحية هى أنها الأصل الذى يستمد منه كل علم إلهى باطنى وأنها منبع الوحى والالهام ، ولذلك يطلق عليها ابن عربى أحياناً اسم « مشكاة خاتم الرسل » التى محلها سر القلب من كل متصوف[1]. ومن ناحية علاقة « الكلمة » بالانسان يسميها ابن عربى « آدم » و « الحقيقة الانسانية » و « الانسان الكامل » — ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها « حقيقة الحقائق »[2]؛ ومن ناحية اعتبارها سجلا أحصى فيه كل شيء يسميها « الكتاب » و « القلم الأعلى »؛ وباعتبارها أصلا لكل موجود يسميها الهيولى أو المادة الأولى وهكذا.

وسنبين للقارىء أن لابن عربى نظرية كاملة فى « الكلمة » جديرة بأن تنسب اليه بالرغم من أنه جمع كثيراً من عناصرها من نظريات فى « الكلمة » سابقة؛ وسنبين أن لنظريته خصائص ومميزات لا توجد فى غيرها ، وأن لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى مذهبه الفلسفى العام لأنها تفسر لنا بعض نواحى تلك الحقيقة الواحدة الكلية التى هى موضوع فلسفته. فالحقيقة واحدة سواء أكانت حقيقة الحقائق أو الحقيقة الانسانية أو الحقيقة المحمدية ، وهى هى الذات الالهية والعالم ، وليست هذه كلها سوى اعتبارات ونسب وإضافات.

لهذا كان من أكبر الخطر أن ينسى الانسان أن ابن عربى من أتباع مذهب وحدة الوجود فيضل فى فهم فلسفته ويعتبر هذه المصطلحات دلالات على حقائق مختلفة بدلا من أنها دلالات على نواح مختلفة لحقيقة واحدة.

(١) الناحية الميتافيزيقية لنظرية ابن عربى فى « الكلمة » أو « الكلمة » كمبدأ للتكوين والحياة والتدبير فى الكون[3]:

يقول ابن عربى إن متعلق العلم البشرى لايخلو عن أن يكون أحد أمور ثلاثة : فهو إما واجب الوجود الذى وجوده من ذاته والذى هو أصل كل

(١) ويسميها عبد الكريم الجيلى الذى يعد من أكبر أتباع ابن عربى « الروح المخلوق » يقابلها بالروح غير المخلوق الذى هو روح القدس — ويستشهد على قوله بالآية « فاذا سويته ونفخت فيه من روحى » سورة الحجر آية ٢٩

(٢) راجع كتاب عقلة المستوفز لابن عربى : نشرة نيبرغ Nyberg ص ٤٢ — ٤٣

(٣) بحث ابن عربى بعض وجوه هذه المسألة فى كتابيه إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز اللذين نشرهما الأستاذ نيبرغ ص ١٣ وما يليها . وفى الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ وما يليها .

وجود — أو ممكن الوجود الذى وجوده من واجب الوجود والذى هو باعتبار عينه عدم محض وهذا هو العالم — وإما وجود هو فى الحقيقة لا بالموجود ولا بالمعدوم ، ولا هو بالقديم ولا بالحادث ، بل هو قديم مع القديم وحادث مع الحادث، وهو متقدم على العالم بالمرتبة لا بالزمان — وهذا الوجود هو « حقيقة الحقائق »[1] التى هى باطن الألوهية والتى الألوهية ظاهرها . فهى مثال المثل والجنس الأعلى لجميع الموجودات، والعقل الأول الجامع لكل شىء ، والموجود الذى وسع كل شىء فى عالم المحسوس والمعقول : ولا توصف « حقيقة الحقائق » بأنها كل أو جزء من كل ، ولا بأنها تقبل زيادة ولا نقصاً ، ولا تقبل التعريف ولا التحديد — وهى من الأشياء بمثابة المادة الأولى أو الهيولى[2] التى تتكثر بتكثر الموجودات ولكنها لا تتكثر (إلا فى نظر العقل) : إذا شئت فقل هى الله أو العالم ، وإن شئت فقل ليست هى الله ولا العالم : عنها صدر العالم وظهر كما يصدر الجزئى عن الكلى ، وحوت جميع الحقائق الكونية وهى فى نفسها حقيقة واحدة : هى أقرب الأشياء إلى علم الله ، وعلم الله بها من ذاتها لأنها هى العقل الالهى ، أو إن شئت فقل هى العلم الالهى ولكن بمعنى أنها العلم والعالم والمعلوم أو العقل والعاقل والمعقول . فهى العالم العقلى المثالى الذى هو أصل العالم المحسوس .

وعلى هذا فحقيقة الحقائق عند ابن عربى هى مظهر من مظاهر الله أو صورة من صوره إلا أنها منه بمنزلة ما هو بالفعل مما هو بالقوة — أو هى الحق متجلياً — لا فى زمان معين ولا مكان — بنفسه فى نفسه فى صور العالم :

---

(١) وهو اصطلاح يظهر أن ابن عربى أخذه عن (Origen) الذى يسمى « الكلمة » "Idea Ideon" . ومن الغريب أيضا أن الحلاج يستعمل اصطلاحاً آخر قريباً منه وهو « حقيقة الحقيقة » (طواسين ص ١٦ ، ١٩ ، ٢٥) غير أن الفرق بين الحلاج وابن عربى أن الحلاج يقصد باصطلاحه الله نفسه — أما ابن عربى فيقصد باصطلاحه مظهراً خاصاً أو مجلى من مجالى الحق أى أنه يستعمله كرادف للعقل عند أرسطو .

(٢) فهى أشبه بالمادة الأولى التى تكلم عنها أفلوطين (Plotinus) وقال أنها « القابلة لجميع الصور المختلفة فى عالم الوجود » "The recepient of formal diversities in the world of being" Enn. II' 4, 2 ويسميها ابن عربى احياناً بالهباء ولكنه لا يعنى به جوهراً مادياً له أبعاد — بل تلك المادة الروحية أو العالم الروحانى .

أو هى العقل الالهى الجامع للحقائق الالهية جميعها ، والذى هو عين الذات لا غيرها . وتتجلى حقيقة الحقائق هذه فى كل ما له وجود فى العالم الخارجى الذى يظهر كمالاتها : فهى فى نفسها كمال محض . والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك . وليس فى الامكان أبدع مما كان[1] . غير أن ذلك الكمال لا يظهر فى العالم فى جملته ولا فى وحدته ، وإنما تمثله نواحى العالم المختلفة تمثيلا ، وليس فى الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال برمته وبوحدته سوى الانسان — الانسان الكامل .

ويعزو ابن عربى إلى « حقيقة الحقائق » قوة الخلق[2] التى يقول إنها أشبه الأشياء بقوة الارادة عند الانسان لأنه يقول إن نسبة « حقيقة الحقائق » إلى الأعيان الثابتة للموجودات أشبه شىء بنسبة عقولنا إلى حالاتنا الارادية وينسب إليها كذلك قوة العلم والادراك إذ بها لا بذاته يعقل الحق نفسه ، وهى عبارة نجد أصلها فى قول أفلوطين : « إن الذى يعقل نفسه إنما هو العقل لا الواحد (الله) »[3] ، ويعتقد ابن عربى أن هذا العقل (أو حقيقة الحقائق) قد بلغ أقصى كماله فى الانسان الكامل الذى تحققت بوجوده الغاية من الخلق — وهذه الغاية هى أن يعرف الحق وتدرك كمالاته[4] ولا يعرف الحق نفسه بنفسه ولا يدرك كمالاته فى ذاته ، بل يعرف نفسه ويدرك كمالاته فى صورة الانسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معانى الكمال فى نفسه كما سنرى .

فحقيقة الحقائق بهذا المعنى (أو العقل الأول — أو العقل الالهى الخ) أول تجل للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق ، وأول صورة ظهر فيها الحق وخاطب نفسه بنفسه كما أشار إليه الحديث القدسى قائلا : « ما خلقت خلقاً أعز على منك — بك أعطى وبك آخذ وبك أعاقب وبك أثيب الخ »[5] .

(١) ويظهر أن ابن عربى هنا يردد قول أفلوطين مرة أخرى فى العبارة المأثورة عنه حيث يقول : « أى صورة للألوهية أجمل من هذا العالم (المحسوس) غير صورة ذلك العالم (المعقول) What more beautiful image of the Divine could there be than this world except the world yonder' " ? Christirn Mysticism by Dean Inge p. 93.

(٢) ويعنى بالخلق الاظهار (لا الاحداث من العدم) أى خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل

(٣) "To think itself belongs to the mind not to the One" Enn. v. 1, 9.

(٤) إشارة إلى الحديث « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » .

(٥) ذكر ابن عربى هذا الحديث فى تفسيره للقرآن ج ١ ص ٦ .

هذه هى الناحية الميتافيزيقية من نظرية ابن عربى فى «الكلمة» ذكرناها إجمالا، أما بعض تفصيلاتها فسنذكرها عند المناسبات فى الكلام عن النواحى الأخرى منها — ولعل الأشكال الأربعة الآتية تساعد على توضيح هذا الجزء من النظرية وتبين منزلة «حقيقة الحقائق» من فلسفة ابن عربى العامة.

(١) الذات الالهية — العقل الكلى

(١) يوضح العلاقة بين الذات الالهية المنزهة والعقل الكلى السارى فى الكون.

(٢) العقل الكلى — حقيقة الحقائق

(٢) يوضح العلاقة بين العقل الكلى وما يحتوى عليه من الحقائق التى هى أصول الأشياء وهذه حضرة تجلى الذات لنفسها فى نفسها فى صورة العقل.

(٣) حقيقة الحقائق — الانسان الكامل

(٣) يوضح العلاقة «بين حقيقة الحقائق» والانسان الكامل الذى هو مركز العلم والادراك من العقل الالهى.

(٤) العالم الخارجى — حقيقة الحقائق

(٤) يوضح العلاقة بين العالم الخارجى وحقيقة الحقائق. يقول ابن عربى للذات نحو العالم الخارجى التفاتة واحدة (علاقة واحدة) ولكن لحقيقة الحقائق نحو العالم التفاتات (علاقات) بقدر ما فى العالم من كائنات[1].

ومن هنا يتبين أن هذا الجزء من نظرية ابن عربى فى «الكلمة» مزيج من نظرية الرواقيين فى العقل الكلى ونظرية أفلاطون فى المثل؛ فهو يأخذ نظرية الرواقيين ويجردها من ماديتها ويحاول التوفيق بينها وبين النظرية الأفلاطونية القائلة بأن ما فى الوجود الخارجى ليس إلا صوراً للمثل التى فى العالم العقلى: فنظريته من هذه الناحية أقرب إلى نظرية أفلاطون فى «الخير» (the good).

(ب) الناحية التصوفية من نظرية ابن عربى:

ليس «للكلمة» وظيفة الادراك والخلق والتدبير فحسب، بل لها وظيفة أخرى هى إضافة العلم الالهى والمعرفة الباطنية — أو بعبارة أخرى هى مصدر كل وحى وكل إلهام وكشف للأنبياء والأولياء على السواء،

(١) كتب ابن عربى التى نشرها نيبرغ ص ٨٢

ويسميها ابن عربي هنا « بالحقيقة المحمدية » كما سماها هنالك « بحقيقة الحقائق » . وهو لا يعني « بالحقيقة المحمدية » أو « حقيقة محمد » أو نور محمد (كما سماه الشيعة) محمداً النبي صلى الله عليه وسلم بل الروح الذى محمد النبي وغيره من الأنبياء والأولياء صور لها . والفرق بين « الحقيقة المحمدية » و « الصورة المحمدية » كما يقول القاشاني فى شرحه على الفصوص هو أن « الحقيقة المحمدية » عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول — فى حين أن الصورة المحمدية هي الجامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الاسمائية وجميع المراتب « الامكانية »[1] . ولم يكن ابن عربي أول من قال بأن « الحقيقة المحمدية » هي منبع الوحى والعلم الباطنى فقد سبقه إلى ذلك الشيعة وكثيرون من الصوفيين كما قدمنا ، ولكنهم لم يصوغوا أقوالهم فى ذلك القالب الفلسفى الذى نراه فى كتبه هو . أما « الحقيقة المحمدية » فليست عنده سوى العقل الأول أو العقل الكلى المتجلى فى أكمل مظاهره فى طبقة الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم تحت ما يسميه « بالانسان الكامل » — وعليه « فالحقيقة المحمدية » تساوي « القطب » عند الصوفية والامام المعصوم عند الاسماعيلية والقرامطة — أى أنه إنما يريد بها المحور الذى يدور عليه العالم الروحانى .

علاقة الحقيقة المحمدية (القطب) ببقية الأنبياء والأولياء :

يبحث ابن عربي هذا الموضوع بحثا وافياً فى كتابه « فصوص الحكم » فهو يسمى كل نبى من الأنبياء « كلمة » فيقول مثلا « فص حكمة إلهية فى « كلمة » آدمية » و « فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية » و « فص حكمة علية فى كلمة إسماعيلية » وهكذا ؛ ويطلق اسم الكلم (جمع كلمة) على الأنبياء فى مطلع الفصوص حيث يقول . « الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم » ثم يشير إلى الحقيقة المحمدية وأنها أصل كل وحى وعلم فى قوله : « وصلى الله على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم » . ولكنه لا يطلق اسم « الكلمة » (بالألف واللام) إلا على « الحقيقة المحمدية » .

(١) شرح القاشاني على الفصوص . القاهرة سنة ١٣٠٩ ص ٤٣٠

والحق أنه يطلق لفظة « كلمة » على كل موجود من الموجودات من حيث أنه مجلى من مجالى « الكلمة » الكلية الجامعة (العقل الالهى أو حقيقة الحقائق) — لأن الكون فى نظره مجموعة كائنات ناطقة — ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » [1] ولكنه يختص باسم الكلمة عادة الأنبياء والأولياء دون غيرهم لأنهم مظاهر لذلك العقل أكمل وأجمع من غيرهم . أما العلاقة بين محمد (الحقيقة المحمدية) وغيره من الأنبياء فهى أشبه بالعلاقة بين الكل والجزء — لأنه يجمع فى نفسه ما تجلى فيهم جميعاً من الكمالات والصفات . زد على ذلك أنه لا يعنى « بالصورة المحمدية » محمداً النبي عليه السلام وإنما يستعملها كرمز للصورة الآدمية — الناسوت — وعلى ذلك تكون الحقيقة المحمدية هى باطن الناسوت أو اللاهوت : ومن هنا نفهم سبب تسميته الحقيقة المحمدية « بآدم الحقيقى » الذى خلقه الله فى صورته [2] .

وربما كان السبب فى أن ابن عربى يسمى الأنبياء — بل كل الموجودات « كلمات » [3] أحد أمور ثلاثة :

(١) إما أن الفلاسفة الاسلاميين (ومنهم ابن عربى) أخذوا الاصطلاح عن المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى الاسكندرية وعن فلاسفة اليهود والمسيحيين وشراحهم .

(٢) أو أنهم استعملوا كلمة التكوين « كن » مكان الكائنات استعمال السبب مكان المسبب فسموا كل كائن بالكلمة .

---

(١) قرآن سورة ١٨ آية ٩٨ : راجع الفصوص ص ٢٧٠

(٢) والتفرقة بين اللاهوت والناسوت فكرة أخذها ابن العربى عن الحلاج .

(٣) وهى تسمية وردت فى القرآن فى حق عيسى عليه السلام فى قوله تعالى « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » — فاستعملت « الكلمة » كمساو للروح — وقد وردت فى القرآن أيضاً إشارة الى أن كل روح « كلمة » فى قوله تعالى « قل الروح من أمر ربى » والأمر « كلمته » وإشارة إلى أن المخلوقات كلها « كلمات » الله فى قوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً « لكلمات » ربى الخ » .

(٣) أو كما يقول القاشانى : إن الكائنات سميت « بالكلمات » لأن نسبتها إلى الذات الالهية كنسبة الحروف والكلمات إلى النَّفَس الانسانى . ولما كانت الكائنات صادرة عن النفس الالهى المعبر عنه بالنفخ فى قوله تعالى : « فنفخنا فيه من روحنا » وقوله: « فنفخت فيه من روحى » كانت أولى بأن تسمى كلمات[١] وكما أن الكلمات المؤلفة من حروف ومقاطع رموز ودلالات على أصلها الذى هو النَّفَس ، كذلك الوجودات الكونية (الكلمات) رموز ودلالات على أصلها الذى هو الحق — وكذلك الأنبياء والأولياء رموز ودلالات على أصلها الذى هو « الحقيقة المحمدية » .

هذه احتمالات ثلاثة فى أصل « الكلمة » ولكننى أميل إلى الاحتمال الأول وهو أن هذا الاصطلاح تسرب إلى المسلمين من جيرانهم أو مواطنيهم من اليهود والنصارى الذين استعملوه .

هذا وقد سبقت الاشارة إلى أن ابن عربى يعتبر « الحقيقة المحمدية » الأصل الذى يأخذ عنه الأنبياء والأولياء[٢] الذين يسميهم « الكلمات » و « الكلم » (Verba Dei) والمنبع الذى يستمد منه كل ذى نطق نطقه : لذلك يفسر قول النبى صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم » تفسيراً يتمشى مع هذا الرأى فيفهم من الكلم (Logoi) الأنبياء والأولياء ، ومن جوامع الكلم الحقيقة المحمدية التى نتكلم عنها . وقد ذكرنا كذلك أن « كلمنت » الأب الاسكندرى قد سبق ابن عربى إلى هذا المعنى وأن « فيلو » اليهودى قد سبق الاثنين حيث سمى « الكلمة » بالكاهن الأعظم (High Priest) .

وإذا رجعنا إلى فصوص الحكم لابن عربى وجدنا أن من أهم أغراضه شرح العلاقة بين كل « كلمة » (نبى) والأصل الذى يستمد منه علمه (وذلك الأصل هو « الكلمة » أو الحقيقة المحمدية) فهو يفسر نوع ذلك العلم الذى

---

(١) شرح القاشانى على الفصوص ص ٢٧٥

(٢) راجع الفصوص ص ٩ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٦٠ الخ . أنظر مثلا قوله فى الفصوص ص ٥٤ حيث يقول: « فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى مامنهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخرت طينته فى الوجود فانه بحقيقته موجود » .

يسميه بالحكمة والاسم الالهى الغالب على كل نبي ، لأن كل نبى تحت تأثير اسم إلهى خاص إلا محمداً عليه السلام فانه تحت تأثير الأسماء الالهية جميعها[1] ويرجع جميع أنواع العلم الباطن إلى نوع واحد مصدره ذلك النور المحمدى : فلو ورث ولى من الأولياء علم الباطن من نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام فانه لا يرث مثل هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة «النور المحمدى» ، وهذا هو السر فى أن ابن عربى يقول إن الولاية المحمدية تشبه النبوة[2] لأن كلا من الولى المحمدى والنبى يأخذ علمه من منبع واحد.

لهذا كله كان محمد عليه السلام فذاً بين الأنبياء وكانت «حكمته» فردية لا نظير لها ، وكان موجوداً لا يضاهيه موجود آخر — وليس فوقه سوى الذات الأحدية الالهية. ولكن ابن عربى ينظر أحياناً إلى «الحقيقة المحمدية» نظرته إلى «حقيقة الحقائق» فيسميها «البرزخ» بين الله والعالم والواسطة بين القديم والحادث أو بين واجب الوجود وممكن الوجود أو بين الفاعل والمنفعل وهكذا.

وإننا إذا فهمنا الحقيقة المحمدية (أو النور المحمدى) بهذه الصورة التى يصورها بها ابن عربى كان أهم وظائفها ما يأتى :

الأول : أنها مصدر كل علم باطنى تصوفى وغير تصوفى إذ هى الروح الممد لجميع الأنبياء والأولياء وبواسطتها يشرق نور العلم الالهى فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم — ففى قلب كل نبى وكل ولى من مشكاتها شعاع وهى مصدر الاشعاع الدائم الأبدى الأزلي ، فهى القوة الروحية أو الناطقة السارية فى الكون بأسره ؛ إليها ينظر كل صوفى فى أعماق قلبه وعنها يبحث ، وغايته من رحلته الطويلة فى طريقه الصعب الشاق أن يحقق وحدته الذاتية معها. وهذا هو عين الوصول وهذا هو عين القرب وفى هذا السعادة التامة والنعيم الذى ليس فوقه نعيم[3].

(١) والحق أن ابن عربى يقول إن كل ذى نطق (وما فى الكون إلا ما له نطق) — سواء أكان نبياً أو ولياً أو لم يكن — تحت تأثير اسم من الأسماء الالهية وأن علم كل منهم متأثر بذلك الاسم : راجع الفتوحات ج ٤ ص ٢٧٩ س ١٤ من الأسفل.

(٢) ويستدل بالأثر القائل «علماء أمتى كأنبياء بنى اسرائيل».

(٣) راجع الفتوحات ج ٣ ص ١٨٣

« والحقيقة المحمدية » على هذا أشبه شيء « بالقطب » أو الامام المعصوم (فى مذهب الاسماعيلية) الذى يتجلى فى كل زمان فى صورة قطب ذلك الزمان : إلا أن ابن عربى يختلف عن الاسماعيلية فى أنه لايقول بعصمة الامام الظاهر — أى أنه يجوز الخطأ والزلل على كل نبي وولى فى الأحكام — أما الامام الباطن (أو القطب أو الحقيقة المحمدية) فهو معصوم على الدوام.

الثانى : أن « الحقيقة المحمدية » من حيث ما هى عين « حقيقة الحقائق » علة العالم وسبب خلقه لأنها أيضاً عين « الروح » أوهى روح القدس المشار إليه فى قوله تعالى : « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » [1] فان ابن عربى يقول : إن « الملقي » المشار إليه فى الآية هو على الحقيقة محمد [2] — لا ، بل هو الملقى لجميع « الكلمات » بواسطة أو بغير واسطة لأنه هو « القلم الأعلى » [3] (والقلم الأعلى عنده = الروح الكلى أو روح القدس) ويسميها كذلك « الحق المخلوق به » وهو اصطلاح أخذه عن أبى الحكم بن برجان الصوفي الأندلسى [4] .

ثالثاً : أنها الروح الحافظة للعالم والمهيمنة عليه [5] .

(ج) الناحية الثالثة من نظرية ابن عربى : « الكلمة » بمعنى « الانسان الكامل » .

يستعمل ابن عربى كلمة « الانسان الكامل » فى معنى فلسفى خاص ، إذ الكمال عنده الوجود بأوسع معانيه ، والكامل هو ماتحققت فيه معانى الوجود وصفاته سواء كانت خيراً أو شراً — أو كما يقول هو : كمال الشيء متوقف على عدد الصفات الالهية التى تتجلى فيه أو فى استطاعته أن تتجلى فيه ، ويتبين من هذا أنه لا يستعمل الكلمة فى معناها الأخلاقى مطلقاً .

(١) قرآن سورة ٤ آية ١٦٩

(٢) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٠٩ س ١٤

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٠٩ س ١٤ و ص ١٢١ والفتوحات ج ٣ ص ٥٨٠ وقارن ذلك بالفتوحات ج ٣ ص ١٠١ س ١٢ من الأسفل .

(٤) راجع الفتوحات ج ٢ ص ٧٩

(٥) راجع الفتوحات ج ١ ص ٩٩ س ١٠

وأكمل الموجودات على الأطلاق هو « الحق » ، وأكمل مظهر للحق هو « الانسان الكامل » الذى خلقه الحق على صورته

وقد سبقت الاشارة عند كلامنا عن نظرية الأشاعرة فى « الكلمة » إلى التفرقة التي وضعوها بين كلام الله القديم الذى لم يزل ولم يبرح ذاته تعالى وكلام الله الظاهر الذى هو الدلالة على الكلام القديم ؛ وسبق أيضاً أن قلنا إن أول من ذهب إلى هذه التفرقة بين نوعى « الكلام » أو « الكلمة » هم الرواقيون الذين تكلموا عن العقل الكامن (Logos Endiathetos) والعقل الظاهر (Logos Prophorikos) : وها نحن نرى هذه التفرقة تظهر مرة أخرى في الفلسفة الاسلامية فى نظرية ابن عربى التى نحن بصدد شرحها : إلا أن ابن عربى كان أقرب إلى الرواقيين فى نظريته وأعمق فى النظر الفلسفى من الأشاعرة . فما سماه الرواقيون بالعقل الكامن أو العقل بالقوة هو بعينه ماسماه ابن عربى بحقيقة الحقائق (أو الحقيقة المحمدية) وماسموه هم بالعقل الظاهر أو العقل بالفعل هو بعينه ماسماه « بالانسان الكامل » : لأن العقل الباطن السارى فى جميع أنحاء الكون الذى سماه ابن عربى تارة بحقيقة الحقائق ، وطوراً بالحقيقة المحمدية ، لا يظهر — كما أسلفنا — فى جميع المخلوقات بدرجة واحدة ، وليس فى الوجود ما هو مظهر له فى أعلى درجاته سوى « الانسان الكامل » الذى استحق من أجل كماله الوجودى أن يسمى بالخليفة ، و « بالصورة » و « بالكون الجامع » وبالمرآة التى تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته .

ولقد بلغت الجرأة بابن عربى إلى حد أنه أجاز إطلاق اسم « الله » على الانسان الكامل فى قوله : « فما قال أحد من خلق الله أنا الله إلا اثنين الواحد الله المرقوم بالقرطاس إذا نطق يقول أنا الله . . . . . والعبد الكامل (الانسان الكامل) الذى الحق لسانه وسمعه وبصره يقول أنا الله كأبى يزيد الذى حكى عنه أنه قال أنا الله : وماعدا هذين فلا يقول أنا الله وإنما يقول الاسم الخاص له »[1] .

---

(١) راجع الفتوحات المكية ح ٤ ص ١٣

أماعن « الانسان الكامل » الذى هو الكون الجامع المظهر لجميع الصفات الالهية فيقول فى مطلع الفصوص : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه ، فأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤية نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة . . . . وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ، وكان كمرآة غير مجلوة . . . . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم (الانسان من حيث هو وخاصة الانسان الكامل) عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم « بالانسان الكبير » . . . . وأن فيها (فى النشأة الانسانية) فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الالهى وإلى جانب حقيقة الحقائق ، وفى هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف ، إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله [1] .

فى هذه الجملة العجيبة نرى وصفاً كاملاً لما يعنيه ابن عربى بالانسان الكامل أو آدم الحقيقى الذى جمع فى عين واحدة — كما يقول — الحضرة الالهية بكامل صفاتها وحضرة حقيقة الحقائق وحضرة العالم الطبيعى بما له من روح وعقل وجسم : فروحه صورة مصغرة من روح الله وعقله صورة مصغرة من العقل الكلى (حقيقة الحقائق) وجسمه صورة مصغرة من عالم الطبيعة [2] ولكن سبق ابن عربى إلى القول بمثل هذا الحلاج الذى ربما

(١) فصوص الحكم ص ١٢ — ١٧

(٢) وإلى ذلك يشير ابن عربى فى أبيات له :

سر الوجود الكبير   هذا الوجود الصغير
لولاه ما قال أنى   أنا الكبير القدير
لا يحجبنك حدوثى   ولا الفنا والنشور
فأننى إن تأملـ ـتنى المحيط الكبير
فللقديم بذاتى   وللجديد ظهور

راجع ما يقوله ابن عربى فى المقارنة بين العالم الصغير والعالم الكبير فى التدبيرات الالهية .

كان أول مسلم فهم الأثر اليهودى [1] القائل : (خلق الله آدم على صورته) وأوله بهذا المعنى . ولا ندرى كيف وصل إلى الحلاج العلم بمثل هذا التأويل ولكنه كان لا شك متأثراً بمذهب المسيحيين فى الحلول من جهة وبنظرية « فيلو » فى « الكلمة » من جهة أخرى .

ولكى نرى أثر الحلاج فى ابن عربى في هذا الموضوع لا بد لنا أن نقارن عبارة الفصوص السابقة بما يقوله الحلاج فى وصف « الهوهو » الذى خلقه الله على صورته وخاطبه فى الأزل قبل أن يوجد الخلق ، والذى يشير الحلاج إليه في أبياته المشهورة التى يقول فيها :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب [2]

غير أن نظرية الحلاج نظرية « حلول » (incarnation) ونظرية ابن عربى نظرية وحدة وجود (Pantheism) وسنشرح الفرق بينهما بالتفصيل فيما سيأتي .

وغني عن البيان أن المراد « بالانسان الكامل » ليس مجرد الصورة الانسانية أو ما يسميه ابن عربى بالانسان الحيوانى ، بل الانسان من حيث ما هو إنسان ، أى الانسان الناطق الظاهر فى أكمل صوره فى الأنبياء والأولياء . ولكن دعنا نشرح بالتفصيل ما يقصده ابن عربى (أو عبد الكريم الجيلى الذى كان من أكبر أتباعه فى هذا الموضوع) من كمال الانسان الكامل ومن أى شىء يتألف ذلك الكمال . من الواضح أن ابن عربى والجيلى يخلطان بين نظريتين مختلفتين أو على الأقل يترددان بينهما : النظرية الفلسفية وهى أن الانسان (الجنس البشرى) أكمل مخلوق فى الوجود ، تتجلى فيه الصفات الالهية جميعها ؛ وأن فى الانسان الكامل وحده وبواسطته تظهر الكمالات الالهية مجتمعة وهذا هو مفهوم عبارة الفصوص التى ذكرناها

---

(١) وإن كان جمهور المسلمين على أنه حديث .

(٢) طواسين الحلاج ص ١٣٠

والنظرية الصوفية وهى أن العارفين الذين يطلق عليهم ابن عربى اسم « الانسان الكامل » يدركون ذوقاً فى منزلة من منازل كشفهم وحدتهم الذاتية بالحق ويتحققون من هذا فيصلون إلى كمال المعرفة بأنفسهم وبالله ؛ إذ لا يعرف الله سوى الانسان الكامل الذى يعرف نفسه — لا بل الله هو الذى يعرف نفسه بنفسه فى الانسان الكامل — هذه هى نظرية ابن عربى والجيلى كليهما . فهل الانسان الكامل إذن كامل فى وجوده (وهو الرأى الأول) أو كامل فى معرفته (وهو الرأى الثانى) أو فى الاثنين معاً ؟ بعبارة أخرى : هل « الانسان الكامل » كامل بالفعل أو على الأقل بالأهلية والاستعداد بمعنى أنه تتمثل فيه الجمعية الالهية وحقيقة الحقائق والعالم الطبيعى — أى هل هو كامل لأنه صورة كاملة من الله — أم هل يكتسب كماله من تحققه (فى حالة كشفه) من أنه متحد مع الله اتحاداً ذاتياً ؟

لا شك أن ابن عربى قصد المعنيين معاً وإن لم يصرح بذلك بالفعل : لأنه لو قصد المعنى الأول فحسب لكان كل إنسان على نظريته « إنساناً كاملا » والواقع أن كل إنسان فى نظره « إنسان كامل » لكن بالقوة ؛ أما الكامل بالفعل فهو ما تحقق فيه المعنيان معاً ؛ وهذا لا يتوفر إلا لبعض أفراد الانسان فقط . والنتيجة المباشرة لهذه المقدمات هى أن الانسان الكامل فى نظر ابن عربى لا بد أن يكون متصوفاً — وهذا بالفعل ما يرمى إليه ؛ غير أننا يجب ألا يفوتنا أنه ليس للتصوف معنى عنده سوى تحقق الصوفى من وحدته الذاتية بالحق .

(د) « الإنسان الكامل » علة العالم وسبب وجوده :

يجب أن نقرر هنا بادئ بدء أن ابن عربى لا يستعمل الخلق والايجاد بمعناهما المألوف أى بمعنى إحداث الشىء بعد إن لم يكن ، وإنما يستعملها بمعنى ظهور الشىء فى صورة ما بعد أن كان فى صورة أخرى . فخلق العالم على هذا معناه ظهوره فى الصورة التى هو عليها من الذات الواحدة التى هى مبدؤه وغايته .

ويرجع ابن عربى سر خلق العالم (بهذا المعنى) إلى حب الذات الالهية وشوقها إلى الظهور لكى تعرف وتتجلى كمالاتها — وهو (كبقية الصوفية)

يستند فى قوله هذا إلى الحديث « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفونى » . من أجل هذا الحب وهذا الشوق ظهر الحق فى صورة العالم — ولكن العالم لا يمثل كمال الحق ولا جماله إلا تمثيلا جزئياً ، لأن فى كل ناحية من نواحيه تتجلى صفة أو صفتان من صفات الحق ، لذلك كان لابد من كون جامع تتجلى فيه الصفات والكمالات الالهية فتمثلها تمثيلا كلياً ، وهذا الكون الجامع هو « الانسان الكامل » الذى يعرف الحق ، بل الحق يعرف نفسه به « إذ هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين »[1] وهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، « وبه نظر الحق إلى عباده فرحمهم » (والرحمة فى اصطلاح ابن عربى معناها الخلق والايجاد) . هذا هو السر فى أنه يقول إن « الانسان الكامل » علة العالم وسببه لأنه الواسطة فى خلق العالم وظهوره كما أسلفنا ، ولأنه الغاية القصوى من الخلق ، ولأنه بوجود « الانسان الكامل » تتحقق الارادة الالهية من إظهار مخلوق يعرفه حق معرفته ويظهر كمالاته ، ولولا الانسان الكامل لما تحققت هذه الارادة[2] أى لما عرف الحق — لأن الانسان الكامل يعرفه عن طريقين : عن طريق معرفته بنفسه ، إذ الحق متجل فيه تمام التجلى ، وعن طريق معرفته بالعالم إذ الحق متجل فى العالم وظاهر بصوره التى لا تحصى ، فهو لذلك يعرف الحق جملة وتفصيلا . ومن أجل ذلك أيضاً يبالغ ابن عربى فى تكريم الانسان وتعظيم شأن النشأة الانسانية ، لأنها بكمالها الروحى والنفسى والجسمى صورة الله التى لا ينبغى أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن فى حلها حلا لنظام الكون وضياعاً للغاية المقصودة من وجوده . لذلك يجب مراعاة هذه النشأة ، فأن مراعاتها مراعاة للحق[3] . لا ، بل أن مراعاة النشأة الانسانية والشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة فى الله — أى إذا تعدى الانسان حدود

---

(١) فصوص ، ص ١٩

(٢) يقول ابن عربى إن هذه الارادة هى « الأمانة » المشار إليها فى قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » قرآن ٣٣ آية ٧٢

(٣) راجع الفصوص ، ص ٢٢٤

الله . ولا بأس فى هذا المقام من إيراد ما يذكره ابن عربى فى فضل الانسان عند الله وتعظيم شأنه حيث يقول : « أراد داود عليه السلام بناء بيت المقدس فبناه مراراً ، فكلما فرغ منه تهدم ، فشكا ذلك إلى ربه ، فأوحى الله إليه أن بيتى هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء ، فقال داود : يارب ألم يكن ذلك فى سبيلك ؟ قال : بلى ولكنهم أليسوا عبادى ؟ . . . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح إبقاء عليهم . فقال : وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله . ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الفدية أو العفو فإن أبى فحينئذ يقتل الخ [1] ألا ترى أن الله عظم قدر الانسان وأعلى شأنه فقال : « ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة [2] » وهذا معناه فى لغة ابن عربى أن الله جمع فى الانسان (الأمر المشار إليه بالتسخير) حقائق العالم بأسره : أعلاه (وهو المشار إليه بالسموات) وأسفله (وهو المشار إليه بالأرض) .

ولا يقتصر ابن عربى على اعتبار الانسان الكامل علة فى وجود العالم وسبباً له ، بل يقول إنه كذلك الحافظ للعالم والمبقى على نظامه ، وها هى عبارته فى الفصوص « فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه « الانسان الكامل » ؛ ألا تراه إذا فك من خزانة الدنيا لم يبق فيه ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبدياً سرمدياً » [3] ويمكن تفسير هذه الجملة الغريبة بأحد معنيين :

الأول : أنها تفسر لنا جهة أخرى من نظرية ابن عربى التى تعتبر الانسان الكامل علة فى وجود العالم بمعنى أنها تشير إلى أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً ، فإذا وجدت وجد المعلول وإذا عدمت عدم ، وعلى هذا

(١) راجع الفصوص ، ص ٢٢٣

(٢) قرآن س ٣١ آية ١٩

(٣) فصوص ، ص ٢٠

إذا وجد « الانسان الكامل » الذى من أجله ظهر العالم (أو بالأحرى ظهر الحق فى صورة العالم) أى إذا تغيرت الارادة الالهية فلم يرد الحق أن يعرف ، لوقف تجليه فى صور الموجودات أياً كان نوعها — وهذا معناه فى نظر ابن عربى زوال العالم وفناؤه (إذ العالم فى نظره هو مجموع الصور التى تتجلى فيها الذات الالهية) وانتقال الأمر إلى الآخرة (يريد بذلك رجوع الصور الكونية إلى الجوهر الواحد الذى هو الذات) . أي لو زال « الانسان الكامل » وذهبت الغاية من الوجود الظاهرى لعاد ظاهر الحقيقة إلى باطنها : أى لذهب الظاهر وهو العالم وبقى الباطن وهو الذات وهذه هى النتيجة المنطقية لمذهبه .

الثانى : إن « الانسان الكامل » هو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه بمعنى أنه قوة كونية تدبر شئون العالم فلها إذاً صفة الخلق والحفظ ، وهذا هو الذى يعنيه ابن عربى أحياناً بقوله إن الصوفى (وهو مثال « للانسان الكامل ») يخلق كذا و كذا . ولكننا يجب أن نفرق بين شيئين كثيراً مايخلط هو بينهما : الأول : العقل الكلى أو الروح الذى يسميه حقيقة الحقائق والعقل الأول الخ وهذا لاشك مبدأ الخلق والحفظ والتدبير فى العالم كما قدمنا . الثانى : الصور التى يتجلى فيها ذلك العقل تمام التجلى ، وهو التى يسميها بالانسان الكامل . لذلك يظهر عند ما يتكلم عن الانسان الكامل بمعنى الحافظ للكون أو المدبر له أنه يعنى بالحافظ والمدبر أحد شيئين : العقل الكلى نفسه : ولكن ليس له أن يسمي العقل الكلى إنساناً كاملا بعد أن قال إن الانسان الكامل صورة خارجية له : أو أنه يعني بالحافظ المدبر الانسان الكامل الذى تحقق فى حالة كشفه من وحدته الذاتية مع الحق : تلك الحال التى يفنى فيها الانسان عن إنيته وفرديته فيدرك ذوقاً أنه والقوة التى تدبر الكون وتحفظه شىء واحد : وهذه هى المنزلة التى بلسان حالها يقول الصوفى تارة « أنا الحق » وطوراً « سبحانى » ويشعر أن كل ما يجرى فى الكون إنما هو بأمره وطوع إرادته .

ويتبين الخلط بين هذين المعنيين فى كثير من عبارات ابن عربى التى ينسب فيها إلى الانسان الكامل قوة الخلق والابداع : فتراه مثلا يقول : « إنه

أى الانسان الكامل) قد نفخ فى كل صورة خلقها روحاً منه »[1] . ولاشك أن الذى يعنيه هنا إنما هو روح القدس أو الله نفسه لا الانسان الكامل بالمعنى الذى فهمناه .

(هـ) ملاحظات عامة على نظرية ابن عربى والنظريات الأخرى التى سبقته :

سبق أن ذكرنا أن ابن عربى كان أول مسلم وضع نظرية إسلامية كاملة فى « الكلمة » وفصلها تفصيلا فلسفياً محكما . ويكفى للدلالة على هذا أن نقارن الآن بين نظريته والنظريات الأخرى التى أسلفنا شرحها لكى يتبين الفرق بين الاثنين . وسبق أيضاً أن قلنا إنه لم يكن الأول فى وضع مثل هذه النظرية فحسب بل كان الأخير كذلك ، إذ كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عالة عليه فى أفكاره واصطلاحاته .

والآن دعنا ندرس العلاقة بين هذا الفيلسوف ومن تقدمه من الفلاسفة والمتصوفين الأسلاميين وغير الأسلاميين ممن خاضوا فى هذه المسألة أو أشاروا إليها إشارة ولم يكن لهم فيها رأى خاص : فنبدأ أولا بالحلاج . للحلاج أثر ليس بالقليل فى فلسفة ابن عربى العامة وفى فلسفته فى « الكلمة » بوجه خاص : فانه لا شك قد مهد السبيل لابن عربى للوصول إلى نظريته التى شرحناها . وقد كان الحلاج من أوائل المسلمين الذين تضمنت عباراتهم معانى خاصة تصلح لأن تكون بذوراً لنظرية إسلامية فى « الكلمة » وكان كذلك من أوائل من أفاضوا فى القول بألوهية محمد عليه السلام وبأزلية[2] يقول هذا الصوفى : « ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم (محمد) . همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم[3] لأنه كان قبل الأمم » :[4] ثم يقول « قبيلته لا مشرق

---

(١) الفتوحات ج ٣ ص ٥٧١ س ١١ وما بعده .

(٢) اقرأ حاشية السراج فى كتابة الطواسين .

(٣) و « القلم » كلمة يستعملها الفلاسفة الاسلاميون (الفارابى مثلا) والمتصوفون يقصدون بها العقل الأول (كما يفهمه أفلوطين) وهى التى يستعملها ابن عربى كمرادف « الحقيقة المحمدية »

(٤) طواسين ص ١١

ولامغربي » يشير بذلك إلى أنه هو النور المنصوص عليه في الآية : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . . . . لا شرقية ولا غربية »[1] . فمحمد فى نظر الحلاج هو ذلك النور الأبدى الذى ينبعث منه نور (علم) جميع الأنبياء والأولياء ، فهو أول وأظهر وأقدم نور على الأطلاق .

ليس فى نظرية الحلاج كما نرى مغزى فلسفى بعيد — ويتفق معه فيما قال كثير من متصوفى المسلمين وخاصة الفارسيين منهم الذين تأثروا بتعاليم الشيعة وفرقهم من الاسماعيلية الباطنية وغيرهم ممن تأثر بهم ابن عربى نفسه كما سنرى .

وأننا لو تصفحنا نظرية ابن عربى لوجدناه متأثراً فيها بمصدرين هامين : الأول : هلينى أخذه من الرواقيين « وفيلو » وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة . وهذا عنصر نجد أثره ظاهراً بوجه خاص فى الناحية الميتافيزيقية وفى رأيه فى الأنسان الكامل . الثاني : إسلامي أخذه عن الاسماعيلية الباطنية وعن الحلاج ، ويبدو ظهور هذا العنصر فى الناحية التصوفية من نظريته .

ويغلب على الظن أن العنصر الهلينى قد وصل إلى ابن عربى بعد أن تناولته أيدى الفلاسفة المسيحيين (وخاصة الآباء المسيحيين بالأسكندرية) واليهود ، وبعد أن غير هؤلاء فيه وبدلوا ، ثم غير فيه وبدل من بعدهم بعض الفلاسفة والمتصوفين الاسلاميين .

نظرية ابن عربي والنظرية المسيحية

ويكفى لظهور أثر المسيحية في هذه النظرية الاسلامية وجود فكرة التثليث (Trinity) فيها من أولها إلى آخرها ، فان ابن عربى يعتبر التثليث شرطا أساسياً فى تحقيق الايجاد أو الخلق وهو صفة من أهم صفات « الكلمة » . أنظر إليه حيث يقول : « إعلم وفقك الله أن الأمر كله مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث . . . قال تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه

(٤) طواسين ص ١٢ الآية ٣٥ من سورة النور .

أن تقول له كن فيكون ، فهذه ذات إرادة وقول ، فلولا هذه الذات وإرادتها وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء » [٢]. وانظر إليه أيضاً حيث يقول :

تثلث محبوبى وقد كان واحداً ... كما صير الأقنام بالذات أقنما

إلا أن التثليث فى فلسفة ابن عربي غيره فى الفلسفة المسيحية ، فهو فى الأولى تثليث اعتبارى وفى الثانية تثليث حقيقى للأقانيم : أى أن التثليث الذى يشير إليه هو تثليث فى الصفات : فى حين أنه فى المسيحية تثليث أفراد .

وهناك نقطة أخرى تتفق فيها النظرية المسيحية في « الكلمة » (كما هى موضحة فى إنجيل يوحنا وفى رسالته الأولى) مع نظرية ابن عربى ، وهى أن « الكلمة » (الحقيقة المحمدية عنده والمسيح عند المسيحيين) تحل من النظريتين منزلة تكاد تكون واحدة ، لأنها فى النظرية المسيحية الواسطة بين الله الأب وبين العالم ، وبها أظهر الله أسراره وكمالاته الخ الخ من الأوصاف التى تنطبق تماما على الحقيقة المحمدية كما يفهمها ابن عربى . ولكن بالرغم من هذا وذاك ، لا تزال النظريتان مختلفتين ولا تزال الفجوة بينهما عميقة لا يمكن غض النظر عنها ، لأن ابن عربى شديد الإنكار لكل فكرة تقول بالمزج أو الحلول أو ما أشبههما مما تقوم عليه المسيحية ، ولأنه يعتقد أن « الحقيقة المحمدية » هى الحق نفسه فى مجلى خاص من مجاليه ، وليست الأقنوم الثانى من الأقانيم .

زد على ذلك أن علاقة الذات الالهية بالعالم فى نظر ابن عربى تختلف اختلافا جوهرياً عن علاقة الله الأب بالعالم عند المسيحيين ، فان الذات الالهية عنده — بالرغم من أنها ظاهرة في كل مظهر وجودى — لها فى نفسها من التنزيه والاطلاق ما يجعلها بعيدة كل البعد عن الاتصال بالعالم المحسوس من حيث تدبيره والتصرف فيه ، وهى كذلك منزهة عن أن تعرف أو توصف ؛ — وإنما تفعل فعلها وتتصل بالعالم عن طريق « الحقيقة المحمدية »

---

(١) فصوص ص ٢٠٤ — ٢٠٥

أو « الانسان الكامل » — أما الأب فى النظرية المسيحية فلا يبعد كل هذا البعد عن العالم والاتصال به ، فانه لا يزال يوصف بالحب وبأنه نور وخير وهكذا . وأخيراً ، ليس فى المسيحية سوى « كلمة » واحدة هى المسيح — أما ابن عربى فيقول أن كل موجود « كلمة » من كلمات الله التى لا تحصى ، يستمد حياته وعلمه من « الكلمة » (بأداة التعريف) لأن كل شىء مظهر من مظاهر الذات الالهية والروح الالهى كليهما .

ابن عربى والاسماعيلية الباطنية

يظهر تأثير الاسماعيلية الباطنية فى نظرية ابن عربى فى ناحيتها التصوفية كما أسلفنا — أى فيما يسميه هو « بالقطب » أو « الحقيقة المحمدية » وعلاقة هذا القطب بالصوفيين وبالروحانيين عامة . أما فكرة القطب فقد نشأت فى التصوف ونمت وتطورت بنموه وتطوره ؛ فقد اعتقد أوائل الصوفية بوجود أصل يستمد منه كل من دخل الطريق معرفته بأسراره ، وقالوا إن منبع هذه المعرفة (التى سموها العلم الباطن) ومصدرها هو محمد عليه السلام وورثته من بعده . توسع الاسماعيلية كما رأينا فى هذه الفكرة وبنوا نظريتهم فى الامام المعصوم عليها — ولكننا لا نجد — لا قبل الاسماعيلية ولا بعدهم — سوى ابن عربى — من اعتبر القطب (الحقيقة المحمدية) مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره ، أصلا لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة أو حقيقة واحدة : فان ابن عربى لا ينظر إلى « القطب » نظرة باقى الصوفية إليه ؛ لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ولا نبياً من الأنبياء — بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع . وأقرب شىء إلى القطب بهذا المعنى هو الامام المعصوم الذى تكلم عنه الاسماعيليون والقرامطة — فاننا نرى مثلا أحمد بن الكيال من الامامية يقول فى وصف الامام : « أن كل من قدر الآفاق على الأنفس وأمكنه أن يبين مناهج العالمين أعنى عالم الآفاق وهو العالم العلوى ، وعالم الأنفس وهو العالم السفلى كان هو الامام » ثم يقول بعد ذلك : « وأن من قرر الكلى فى ذاته وأمكنه

أن يبين كل كلي في شخصه المعين الجزئي كان هو القائم (الامام) [1] .
فهذا تصوير جديد لم نسمع بمثله من قبل لموجود قرر كل كلي في نفسه أي له صفة الجامعية في شخص معين جزئي وهو وصف يقرب منه وصف ابن عربي « للانسان الكامل » .

زد على ذلك أن من يسميهم الاسماعيلية بالناطقين — وهم في نظريتهم مظاهر للعقل الكلي — هم أنفسهم « الكلمات » التي يطلقها ابن عربي على الأنبياء . ومن الغريب أن الاسماعيلية يصفون الأنبياء (الناطقين) بأنهم الكاملون البالغون — وهو وصف لا يبعد أن يكون مصدر تسمية ابن عربي لهم (ولغيرهم من الأولياء مثلا) باسم « الانسان الكامل » .

ولكن بالرغم من أن هناك تشابهاً عظيما بين نظرية ابن عربي ونظريتهم واصطلاحاته واصطلاحاتهم ، لا يزال يوجد فرق جوهري أو فروق جوهرية بين النظريتين ؛ من أهمها أن نظرية ابن عربي مستندة إلى نظريته في وحدة الوجود وهم ليسوا من أتباع هذا المذهب — ومنها أنهم (والقرامطة أيضاً) يعتبرون العقل الأول مصدر كل علم باطني ويفهمون من العقل الأول مافهمه أفلوطين — أما ابن عربي فيقول : إن منبع كل علم باطني هو العقل الأول الذي هو النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية كما شرحناها .

زد على ذلك أنه لا يتفق مع الاسماعيلية أو القرامطة في تفاصيل مذهبهم في «الامام» ولا يعتقد كما يعتقد بعضهم في الحلول أو التناسخ [2] أو الاتحاد . نعم إنه مدين لهم بالشيء الكثير من فلسفته ، ولكنه مدين كذلك ففلاسفة آخرين غيرهم ، فليس هو في الحقيقة من أتباع هؤلاء ولا أولئك : أي إن نظريته في القطب بالرغم من أنه استقى كثيراً من عناصرها من مصادر مختلفة منها الاسماعيلية ، لا تزال نظرية مطبوعة بطابعه الخاص .

(١) راجع الشهرستاني ص ١٣٨ (الطبعة الاوروبية) .
(٢) راجع الشهرستاني ص ١٣٣ وما بعدها .

ابن عربى والرواقيين وفيلو

ذكرنا ما فيه الكفاية عن مقدار أثر الرواقيين فى بعض نواحى نظرية ابن عربى. ونزيد هنا أنهم كان لهم أثر محسوس كذلك فى كل ما يقوله عن الناحية البشرية من نظريته، وإن كانت نظريته تمتاز عن كل ما عداها من نظريات « الكلمة » — رواقية أو غير رواقية — بالأهمية التى أعطاها للانسان فيها؛ فانه يبالغ فى تصوير العلاقة المشتركة بين الانسان والله (كما يفعل "Angelus Silesius") إلى درجة أنه يعتبر أن وجود الانسان ضرورى لله (لأنه السبب فى ظهور كمالاته)، كما أن وجود الله ضرورى للانسان. وقد صاغ ابن عربى هذا المعنى فى أكثر من عبارة نكتفى منها باقتباس الأبيات الواردة فى الفصوص وهى:

فأنّى بالفتى وأنا ... أساعده وأسعده

لذاك الحق أوجدنى ... فأعلمه فأوجده

بذا جاء الحديث لنا ... وحقق فىَّ مقصده

(الحديث هو كنت كنزاً مخفياً الخ) [1].

يقول الرواقيون إن العقل الكلى السارى فى جميع أنحاء الكون يظهر فى الكون فى مظاهر مختلفة الدرجة ولا يتجلى فى أكمل مظاهره فى غير الانسان الذى يعد بحق منه؛ ويتفق الرواقيون والأفلاطونيون جميعاً على أن فى الانسان جزءاً إلهياً، وهى فكرة أخذها وتوسع فيها من بعدهم فلاسفة المسيحيين والمسلمين ومتصوفوهم.

يقول الحوارى بولص: « إننى حى ولكننى لست أنا الحى بل المسيح هو الحى فىّ ». ويقول إيكارت (Eckhart) المتصوف المسيحى المتوفى سنة ١٣٢٧ م: « يلقى الأب « الكلمة » إلى الروح فاذا ولد الابن صارت كل روح مريم » [2]، أى ظهرت الكلمة الالهية بصورة الناسوت.

---

(١) الفصوص ص ١٢٥

(٢) Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge P. 80

أما فلاسفة المسلمين ومتصوفوهم فلم يحيدوا كثيراً عن هذا الطريق ، فان الحلاج مثلا قد أخذ هذه الفكرة التى عبر عنها الحوارى بولس وأحل «الحق» محل المسيح وبنى عليها نظريته فى اللاهوت والناسوت ، تلك النظرية التى أشرنا إليها فى أكثر من موضع والتى كانت الأساس الذى بنى عليه ابن عربى نظريته فى « الانسان الكامل » .

أما علاقة نظرية فيلو فى « الكلمة » بنظرية ابن عربى فأكثر ما تظهر فى مصطلحات هذين الفيلسوفين . والحق أن فيلو أكبر مرجع استقى منه فلاسفة المسيحيين والمسلمين على السواء فى هذه النظرية : ويطول بنا الشرح لو تناولنا مصطلحات ابن عربى وفيلو بالتفصيل : لذلك سنقتصر على ذكرها تاركين للقارى، الحكم على مقدار وجه الشبه بينهما وها هى :

مصطلحات ابن عربى فى « الكلمة »	مصطلحات فيلو فى « الكلمة » كما هى مترجمة إلى الانجليزية والعربية
(١) التعين الأول : المخلوق الأول : الصورة الأولى وهكذا	(1) The first Son of God (ابن الله الأول)
(٢) حقيقة الحقائق	(2) The Idea of Idea or Archetypal Idea (حقيقة الحقائق أو الحقيقة المثالية)
(٣) الهباء أو صورة الحق	(3) The Darkness or Shodow of god (ظل الله)
(٤) البرزخ	(4) The Intermediate Stage between God and the Universe (الوسطة بين الله والعالم)
(٥) الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى	(5) The Principle of revelation (مبدأ الوحى)
(٦) إنسان عين الحق	(6) The Glory of god (عظمة الله)
(٧) الشفيع	(7) The Intercessor or Paraclete (الشفيع)
(٨) الامام : القطب : خاتم الرسل الخ	(8) The High Priest (الكاهن الأعظم) etc. etc.

المراجع

فيما يتعلق بالقسم الأول من المقالة

(١) الابانة للأشعرى (حيدر أباد).

(٢) المواقف للايجى (القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ٨).

(٣) لوامع البينات لفخر الرازى.

(٤) كفاية العوام فى علم الكلام للفضالى.

(٥) شرح التفتازانى على العقائد النسفية.

(٦) تفسير الفخرى الرازى.

(٧) الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة: شرح الماتريدى حيدر أباد.

(٨) إحياء العلوم للغزالى ج ١

(٩) مشكاة الأنوار للغزالى (القاهرة ١٣٢٢).

(١٠) الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء لعبد الرحمن جامى.

(١١) مقدمة ابن خلدون فى فصل «علم الكلام».

(١٢) الشهرستانى فى كلامه فى مذهب الأشاعرة.

(١٣) الفصل لابن حزم ج ٣

(١٤) دائرة المعارف الاسلامية فى مادة «الكلام».

(١٥) Muslem Thology etc. by D. B. Macdonald

فيما يتعلق بالقسم الثانى والأخير

(١٦) المواهب اللدنية للقسطلانى.

(١٧) خطط المقريزى فى دعوة الاسماعيلية ج ٢

(١٨) الفهرست لابن النديم.

(١٩) دائرة المعارف الاسلامية فى القرامطة للاستاذ Massignon

(٢٠) الطواسين للحلاج ed. Massignon

(٢١) الفتوحات المكية لابن عربى ج ١، ٢، ٣، ٤ القاهرة سنة ١٢٩٣

(٢٢) فصوص الحكم — شرح القاشانى — سنة ١٣٠٩

(٢٣) ترجمان الأشواق — fran. R. A. Nicholsou

(٢٤) إنشاء الدوائر — / عقلة المستوفز — / التدبيرات الالهية — ed Nyberg

(٢٥) Passion d'al Hallaj by Massignon

(٢٦) Dei Person Mohammeds by T. Andrae 1917

(٢٧) Studies is Islamic Mysticism by R. A. Nicholson

(٢٨) Idea of Personality in Sufism — —

(٢٩) Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge

(٣٠) Works of Philo Judaeus translated into English by C. D. Yonge vol. I, II, III and IV

(٣١) The Ethical Treatices translated into English from Plotinus' Enneads vol. I-IV.

(٣٢) The Mystical Philosophy of Muhy-d-Din Ibn al-'Arabi by A. E. Affifi an unpublished Thesis which was presented to the University of Cambridge in 1930 for the Ph D. Degree.

(٢٥) Passion d'al Hallaj by Massignon

(٢٦) Dei Person Mohammeds by T. Andrae 1917

(٢٧) Studies in Islamic Mysticism by R. A. Nicholson

(٢٨) Idea of Personality in Sufism — —

(٢٩) Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge

(٣٠) Works of Philo Judaeus translated into English by C. D. Yonge vol. I, II, III and IV.

(٣١) The Ethical Treatises translated into English from Plotinus Enneads vol. I-IV.

(٣٢) The Mystical Philosophy of Muhy-d-Din Ibn al-Arabi by A. E. Affifi an unpublished Thesis which was presented to the University of Cambridge in 1930 for the Ph D. Degree.

(٩) مشكاة الأنوار للغزالي (القاهرة ١٣٢٢).

(١٠) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء لعبد الرحمن جامي.

(١١) مقدمة ابن خلدون في فصل « علم الكلام ».

(١٢) الشهرستاني في كلامه في مذهب الأشاعرة.

(١٣) الفصل لابن حزم ج ٢

(١٤) دائرة المعارف الإسلامية في مادة « الكلام ».

(١٥) Muslim Theology etc. by D. B. Macdonald

فيما يتعلق بالقسم الثاني والأخير

(١٦) المواهب اللدنية للقسطلاني.

(١٧) خطط المقريزي في فرق الإسماعيلية ج ٢

(١٨) الفهرست لابن النديم.

(١٩) دائرة المعارف الإسلامية في الترجمة للأستاذ Massignon

(٢٠) الطواسين للحلاج ed. Massignon

(٢١) الفتوحات المكية لابن عربي ج ١ و ٢ و ٣ و ٤ القاهرة سنة ١٢٩٣

(٢٢) فصوص الحكم — شرح القاشاني — سنة ١٣٠٩

(٢٣) ترجمان الأشواق — from R. A. Nicholson

(٢٤) إنشاء الدوائر — / عقلة المستوفز — / التدبيرات الإلهية — ed. Nyberg

أمير سورى فى إيطاليا

فى القرن السابع عشر

لشفيق غربال

من الشخصيات الخطيرة فى تاريخ الأقطار السورية فى العهد العثمانى الأمير الدرزى المشهور فخر الدين المعنى الذى حاول إنشاء ملك يضم شتات تلك الأقطار المتفرقة بين ولاة السلطان وشيوخ القبائل وأبناء البيوت الكبيرة. وكان من أثر هذه المحاولة أن قضى فخر الدين حياته كلها فى كفاح طويل ضد الدولة العثمانية وضد منافسيه من بنى قومه ولم ينته هذا الكفاح إلا بانهزامه وقتله فى القسطنطينية بأمر السلطان فى سنة ١٦٣٥

استلزم هذا الكفاح اتصال فخر الدين بأعداء الدولة العثمانية من الحكام الأوربيين . وله فى هذا الاتصال غرضان : الغرض الأول : الحصول على تأييد هؤلاء الأعداء الحربى والسياسى ، والثانى : الاستفادة قدر ما يستطيع مما بلغته الحضارة الأوربية فى تنظيم شؤون ملكه . فكان بذلك فى غرضه الثانى سباقا فى حركة الاقتباس من الحضارة الغربية ، تلك الحركة التى عمت الأقطار الشرقية فى القرن التاسع عشر .

ولم يتقدم من دول أوربا لتأييد الأمير فى سياسته إلا إمارة إيطالية هى إمارة تسكانا وكانت إذ ذاك تحت حكم الأمراء من أسرة مديتشى المشهورة . ولم يحل صغر الأمارة واضطراب الأحوال فى الجزيرة الايطالية دون طموح الأمراء لتحقيق بعض ما قصرت الحروب الصليبية عن بلوغه ودون محاولتهم جعل تسكانا صاحبة المقام الأول فى التجارة والنفوذ فى الولايات السورية

وكانت لتسكانا بذلك علاقات بفخر الدين . وكانت بلاد تسكانا الملجأ الذى لجأ إليه فى سنة ١٦١٣ لما اشتد به الحال وضيق عليه أعداؤه .

بدأت من تلك السنة إقامة فخر الدين فى إيطاليا متنقلا بين تسكانا ومالطة وصقلية ونابولى . وقد طالت هذه الإقامة فكانت خمس سنوات قضاها بين اليأس والرجاء ، وفى التأمل فى مشاهدة الحياة الايطالية . وعاد إلى بلاده بعد أن ضاق به مضيفوه حاملا ذكرى مشاهداته العديدة .

وفى بلاده أفضى هو وأتباعه بحديث هذه المشاهدات لرجل من رجال العلم فى صفد . هو أحمد الخالدى الصفدى . والصفدى هذا نشأ فى صفد ثم ارتحل إلى القاهرة فى العشر الأخير من القرن العاشر الهجرى وتلقى بها العلم وأجازه علماؤها فى الفقه والحديث والتفسير . ثم رجع إلى صفد وبها درس وألف وأفتى وناب فى القضاء . ووضع تاريخاً لفخر الدين يتضمن الكلام على الحوادث بين سنتى ١٠٢١ ، ١٠٣٣ هـ . وقد توفى الصفدى عام ١٠٣٤ هـ [١] .

ومن أهم ما فى هذا التاريخ [٢] ما جاء خاصاً باقامة فخر الدين فى إيطاليا . إذ أنه يوضح وقع المشاهد الغربية فى نفس شرقية ويمكن الباحث فى تاريخ فخر الدين من إدراك أى هذه المشاهد كان أقوى أثراً فيه ويستطيع بذلك تقدير سياسة الأمير فى الاصلاح بعد عودته لبلاده فى سنة ١٦١٨ ؛ وفى الصحائف التالية من المجلة تجد كل ما أورده الصفدى عن مشاهدات فخر الدين أثبتناه كما هو وعلقنا عليه بما يساعد على إيضاح المعنى . هذا وقد يكون فى نشره بعض النفع لأهل الدراسات اللغوية .

(١) ترجمة الصفدى فى المحبى : « خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر » : القاهرة ١٢٤٨ ، جزء أول ، ص ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٢) هذا التاريخ لم يطبع بعد . وقد اعتمدنا على الصورة الفوتوغرافية المنقولة عن النسخة المحفوظة فى مونخن (Cod. München 427) .

مشاهدات فخر الدين في إيطاليا

حسب ما أورده أحمد الخالدي الصفدي

كلمة تصدير :

غادر فخر الدين صيدا في غرة شعبان ١٠٢٢ (١٦ سبتمبر ١٦١٣) ووصل إلى ليفورنو ثغر تسكانا في ٢٠ رمضان ١٠٢٢ (٣ نوفمبر ١٦١٣). ثم انتقل منها بناء على دعوة من النائب عن ملك أسبانيا في نابولي في ٣٠ جمادي الثانية ١٠٢٤ (٢٦ يوليه ١٦١٥) . أي كانت إقامته في ضيافة أمير تسكانا نحو عشرين شهراً .

ووصل إلى جزيرة صقلية تلبية لدعوة نائب الملك واستقر رأيه على مغادرتها لمعرفة أحوال بلاده . واقترب من الساحل السوري عند الدامور وقابل أهله وأعوانه وعرف أن أحوال الامارة لا تزال حرجة وأنه لا يستطيع النزول فرأى العودة لايطاليا .

وفي طريقه لايطاليا مرّ بمالطه وانتقل منها بعد زيارة قصيرة لجزيرة صقلية . وكان نزوله في غربي الجزيرة . ثم أقام في عاصمة الجزيرة بلرمو نحو السنة . وانتقل منها لنابولي . وكانت مغادرته النهائية لها وللغرب في أواسط رمضان ١٠٢٧ (أوائل سبتمبر ١٦١٨) ووصوله لعكا في ٩ شوال ١٠٢٧ (٢٩ سبتمبر ١٦١٨) .

(٣٥) كنا ذكرنا قبل هذه نزول حضرة الأمير فخر الدين (٣٦) في البحر في الثلاث غلايين ونريد نذكر ما صدر عليهم في سفرهم بالبحر وما رأوا من العجايب في بلاد النصارى مفصلا . وذكرنا أن حضرة الأمير نزل في مركب الفلمنك وهو متوجه في المواسطة واجه غليونين قرصان من مالطة فقصدوا غليون الفلمنك وتحاكوا مع الريس وقالوا له من أين جاي فقال لهم من بلاد الشرق رايحين الى بلادنا فقالوا ايش معك قال لهم مامعي غير بارود ورصاص . فتركوه وتوجهوا في طريقهم . وأما المركبين الفرنسين الذي

وصف تسكانا

فيهم الأعيال والحاج على الخافرى والحاج كيوان وجواريه وجماعته أفرق الريح بينهم وبين مركب الفلمنك المذكور. وأما مركب الفلمنك جاء طريقه بين جزيرة صقلية وبلاد الغرب وعدا على جزيرة سردينا وقرصقا ووصل بالسلامة الى اسكلة [1] الفورنا [2] من بلاد الغران دوكا [3] وأرما المرسه فى يوم قائم كون (؟ اللون) وهو يوم خمسة وعشرين من شهر تشرين الأول ومدة سفرهم من اسكلة صيدا إلى اسكلة الفورنا ثلاثة وخمسين يوما وطلع إليهم ناس من اسكلة الفورنا فى قارب فيه بيرق صغير عليه بندبرة الدوكا وفيه يازجية [4] يعرفوا بالتركي والعربى وأتوا إلى فوق ريح المركب من خوفهم من هوا المركب وريحة الطاعون وسألوا من أين جايين وإلى أين رايحين وما بضاعتكم فأعطوهم الجواب على عادتهم (٣٧) وقالوا لهم ايش هذه المسلمين الذى معكم فحاكاهم حضرة الأمير فخر الدين بما صار عليه وأنه جاء يلتجى اليهم إلى وقت يفرج الله وقال لهم مرادى أنزل إلى البر لأنه كان زعل فى المركب من حسابات وأحوال شتا منها لما فرغت زخيرتهم وما كان لهم يد تطول الي الذخيرة الذى عند أعياله ولا كان لهم علم أن المركب يفرق عنهم. وطلبوا من الريس يعطيهم زخيرة فشكا لهم من حساب البحر وأعطاهم لكل نفر خمس أكعاب بقصماط على سبع أيام ومقدار نصف رطل أرز للجميع. وبقوا جماعة حضرة الأمير يشتروا من البحرية كل كعب بقصماط بربع غرش وعادوا اشتروه بنصف غرش حتى سدوا فيه حالهم حتى وصلوا الى الأسكلة المذكورة فلما رجع القارب إلى الفورنا وأعلم حاكم البلد أمرهم أنهم يعاودوا يعطوا جواب لحضرة الأمير وينزلوه. فلما أراد النزول معهم قالوا له انزل فى قارب مركب الفلمنك خوفا من رايحة الطاعون فنزل وأخذ معه من خدمته المربا عنده مسرور أغا فقط فلما وصلوا إلى البر قالوا نحن مأمورين ننزل إلا الأمير وحده فردوا مسرور أغا والحوايج للمركب

(١) اسكلة : Iskélé كلمة تركية ايطالية الأصل من معانيها رصيف لنزول أو الثغر.

(٢) الفورنا : Livorno وكانت إذ ذاك أم ثغور امارة تسكانا.

(٣) الغران دوكا : Granduca لقب أمراء تسكانا من آل مديتشى.

(٤) يازجية جمع يازيجى Yaziji كلمة تركية معناها الكاتب.

فى غير أن أحداً يقرب لعندهم ودخلوا الى بيت وشعلوا (بخورا) وحشايش لهـا دخان وروايح لمنع الرايحة وقلع الأمير جميع الحوايج [1] الذى كانوا عليه وألبسوه غيرها وردوا جميع الحوايج الذى كانوا عليه مع مسرور أغا للمركب . و كان هذا الحرص لأجل رايحة الطاعون على عادتهم وجاه (٣٨) حاكم البلد وأهلها ومشوا قدام الأمير إلى منزل الدوكا لأنه كان غايب عنها فى مدينته الكبيرة افرنسيا [2] وجاء حاكم البلد فى التهنى وقالوا نحن مرادنا نعلم الدوكا ومرادنا منك كلام على الحقيقة صحيح انت ابن معن قال نعم فأرسلوا اعلموا الدوكا بذلك فعين وزيره الكبير المسمى لورنسوا أنه يأخذ الأمير إلى عنده فقال لهم مرادنا تنزلوا لنا جماعتنا الذى فى المركب فقالوا عادتنا إذا جاء مركب ينزلوا جماعته وبضاعته الى الدار الذى برات [3] المدينة يقعدوا أربعين يوما ما أحد يختلط معهم حتى إذا أحد باعهم مأكلة أو فاكهة يحطوها فى موضع بعيد عنهم ثم يجوا يأخذوها ويحطوا حقها فى وعاء يكون فيه خل ولكن نحن تحققنا منك وصدقنا كلامك أن بلادكم مابها رايحة طاعون ولأجل خاطرك نعطى جماعتك أجازة يطلعوا الى عندنا . فطلع جماعة الأمير لعنده وحضرة الأمير بقا فى هم وأفكار من جهة المركبين الذين افرقوا عنه الذى فيهم أعياله والحاج كيوان لحكمة الله وصلوا الى اسكلة الفورنا بالسلامة وأمروا بطلوعهم لعند الأمير وسايلوهم عما صار فاعلموهم وهم جايين لاقاهم ثلاث غلايين قرصان فى المواسطة فأرسلوا إليهم الفرقاطة [4] فنظروا حصان الأمير الذى حاطه معهم فاعلموا مراكب القرصان أن فى هذا المركبين الفرنسى ناس مسلمين فعملوا اله (آلة) الحرب ومشوا عليهم وأيقن الحاج كيوان (٣٩) وعيال الأمير فى الأخذ فحكمة الله جاء فى ذلك الوقت فرتينة [5] وريح عظيم فطرد القرصان ولم يلحقوهم

(١) الحوايج بمعنى الملابس .

(٢) Firenze او Florence عاصمة الامارة .

(٣) برات : خارج .

(٤) الفرقاطه : من الايطالية : fregatta سفينة تستعمل فى الحرب .

(٥) فرتينة : عن التركية فورطنة : fvrtvna والتركية من الايطالية fortunale بمعنى العاصفة .

وأنهم مروا على بوغاز مسينا وبقا عندهم ضيق كلى من افتراقهم .
وصار انشراح وطيبان خاطر . بعد ذلك توجه حضرة الأمير والحاج كيوان
وبعض جماعتهم مع وزير الدوكا المذكور . وباقى جماعتهم والأعيال وأبقوهم
فى ليفورنا وتوجهوا منها إلى مدينة بوزا [1] وهى مدينة كبيرة عظيمة
لها صور ونهر عظيم شاق المدينة ويطلع فيه الشخاتير [2] والقوارب إلى مدينة
فرنسا. ومن النهر المذكور خليج إلى اليفورنا، أخذه أبو الدوكا لأجل الشخاتير
فيه إلى مدينة بيزا . وفى وسط المدينة المذكورة ثلاث جسور عظام . وفى هذه
المدينة المأذنة العوجا [3] الذى معلقين فيها النواقيس لأجل معرفت الساعات
ولأخطار الصلوات. ويسمونها ماريا . وانعواج هذه المأذنة أمر عجيب فى صناعة
البنايين ، معمولة مربعة ، وجميع الأربع حيطان رخام مدماك أبيض ومدماك
رخام أسود . وإذا رميت حصوة على مساحة حيطها من محل ضرب الناقوس
ونزلت إلى تحت توجد الحصوة طبت بعيد عن حيطها الذى قرب الأرض
خمسة عشر قدماً . فيكون انعواج هذه المأذنة خمسة عشر قدماً . ولم خالل
بها شىء من بنيانها أبدا . وقالوا إن فى مدينة البندقية مأذنة أخرى عوجاً
مثل المذكورة . ورحلوا من بيزا ونزلوا فى منزلة مرجانه دار عظيمة منزلة
للدوكا وفيها مياه وبساتين ومنها نزلوا منزلة (٤٠) فى قرب فرنسا لأن الأمير
طلب منهم أن يدخل فى الليل وقت العشا فأجابوه إلى ذلك . ولما الأمير
(وصل) فرنسا لاقا الأمير عم الدوكا والأكابر . وعم الدوكا أخذ الأمير
لعنده إلى العربة لأنها عندهم زيادة حرمة . ومشوا حتى وصلوا إلى باب
السر بلاص [4] الدوكا . والبلاص هى دار السعادة [5] . وباب السر جديد
وتحته خندق وعليه معدية [6] ترتفع وتنحط وقت العوز ولما دخلوا
إلى الدار فى المكان المعظم يلاقوا الدوكا مع دولته وحرمته وأكابر جماعته

---

(١) بوزا : مدينة Pisa . تغلبت عليها فيرنزه عام ١٤٠٦ بعد حرب طويلة .
(٢) الشخاتير : جمع شختور وشختورة سفن خفيفة .
(٣) البرج المائل بمدينة بيزا .
(٤) بلاص : من الايطالية Palazzo أى القصر .
(٥) فى الاستعمال التركى يطلق الاسم دار السعادة على قصر السلطان
(٦) المقصود من « معدية » هنا جسر متحرك لعبور الخندق .

فسلموا عليهم وعادة سلامهم أن الأصغر فى المقام يمد يده إلى قرب الأرض ويردها إلى عند فمه ويحنى قامته للسلام . فلما سلموا عليه على عادتهم رحبوا فيهم وطيبوا خواطرهم وأمروهم فى النزول فى البلاص القديم . وبين البلاص القديم والبلاص الجديد قناطر على ظاهرهم الطريق بين البلاصين مشقوقة مسطورة . والقناطر المذكورة فوق بيوت المدينة وفوق الجسر . وطول هذا الطريق الذى على القناطر ميلين . وفى الطريق الذى فوق الطريق شبابيك بجام [1] قزاز على اليمين والشمال لأجل الضو . وبين البلاص القديم والبلاص الجديد نهر عظيم شاقق المدينة . وعلى النهر المذكور جوات المدينة ثلاث جسور . والنهر المذكور هو الواصل إلى بيزا ويسكب فى البحر . والمدينة المذكورة لها تسعة أبواب وصور عظيم . وقالوا إن ضمان كل باب فى السنة سبعين ألف شكوة [2] . والشكوة بقرش وربع . لأن مالهم غالب دخله (٤١) من البوابات كل شىء يدخل المدينة للبيع يحطوا عشره للحاكم وذكروا أن الملاحة والوكالة ضمانها كل يوم بثلاثمائة شكوة . وكذلك مهما جاء بضايع فى النهر من الذى ينقلوه فى بيت اليفورنا فى الشختاتير إلى بيزا وإلى فرنسا لأن اليفورنا هى مينة بلاد الدوكا الجميع يأخذوا (بياض) وعلى الجوخ وعلى القماش والخمارات والدكاكين وجميع ما ينباع وينشرا لهم عليه عوايد . ودابر المدينة صور عظيم . وقالوا إن داخل الصور أزيد من مائة ألف روح . ولما نزل حضرة الأمير فى البلاص القديم عينوا لهم طباخين ووكلا يقدموا لهم مأكلة مفتخرة بكرة وعشية إن كان فى السفر أو الإقامة شىء بزيادة . ولما علموا أن الأمير ما مراده يأكل إلا من ذبيحة المسلمين بقوا يطلبوا برجال من جماعته حتى يذبحوا ، وعين فى هذا الخصوص من جماعته الحاج محمد قواس باشى . ولما ما يكون حاضر يذبح ناصف وأصله سكمانى [3] وصار يسير (أسير)

(١) جام : كلمة فارسية من معانيها زجاج النافذة .

(٢) الشكوة : يقصد منها النقود المعروفة باسم (sequin) أو (zecchino)

(٣) سكمانى : من سكبان (sagbān) كلمة من أصل فارسى أطلقت فى النهاية على رجال يرتزقون من الجندية .

فى مالطة واستفكه الأمير . وفى ذلك الوقت حكم عندهم عيد المرافع الذى يعملوه قبل صيامهم الكبير . ويعملوا فى ذلك العيد لعب متنوعة . من ذلك أنهم يعملوا وجوه مصبغة ويلبسوها وبيشيلوا ما فى باطن بيض الدجاج ويحطوا موضعه ماء الورد ويتضاربوا فيه مع الأكابر مع بعضهم بعضاً ، ومع النساء . وأما الأصاغر يحطوا موضع الماء ورد ماء ، ويتضاربوا فيه . ويحطوا خوده على خشبة ويضربوا الخودة فى الرمح والفرس راكض والرمح بيمسكوه من أسفله ، والرمح كلما له بيدق أعلاه (؟) والرمح ما يكون له جرن بل يكون فى رأسه منزل رصاص حتى يعلم موضع الضربة . وعندهم (٤٢) الخيال الشاطر الذى يصيب عين الخودة بيأخذ الرهينة . وكذلك بيسابقوا بين الخيل فى زقاق عريض فى وسط المدينة ، من طول المدينة إلى طولها . ويقف الناس يتفرجوا على الجانبين ، ومن الطيقان أيضاً . ويركبوا الخيل ويسابقوا بينهم إلى الأولاد الذى عمرهم من العشر سنين إلى العشرين سنة . ويركبوا الخيل من غير سرج فى اللجام فقط وفى يد الولد القمشا [1] الذى يضرب بها الخيل ويحطوا بيرق فى رأس الزقاق والذى يسبق للبيرق يأخذ الرهينة لأن أصحاب الخيل الذى يتسابقوا كل من يحط شي . وكذلك يركبوا رجال على بغال شموص ، (شموص : ليست ذلولة) وبعد نبط البغال إلى ورا وتعرضهم (؟) وقلت مطاوعتهم البغل الذى يسبق يأخذ الرهينة على منوال الخيل . وكذلك يركبوا ناس على خيل وبغال ودواب أصغر ما يكون ، وعلى ظهورهم جلود نمورة والدباب وغيره على صفة ياجوج وماجوج وكذلك يتسابقوا بين الناس وهم فى الزلط [2] فى الوزره [3] لا غير ، والذى يسبق يأخذ الرهن مثل سباق الخيل . وكذلك يجيبوا الخنزير الذكر البراوى يعملوا له جورة صغيرة من خشب ويلبسوا رجال الحديد من رأسه إلى قدمه ويكون مع الرجال خنجر ، وينزلوا الرجال اليه ويضل يتماعك الرجل هو والخنزير ، فاذا الرجل قتل الخنزير بيعطوه الخنزير . كذلك يعملوا فى الليل

(١) القمشة : فى الاستعمال السورى : السوط .
(٢) فى الزلط : فى الاستعمال السورى : التجرد من الملابس .
(٣) الوزرة : الرداء .

لعب ورقص الرجال والنسوان فى بيت كبير . ويعملوا فى البيت شى (٤٣)
حتى يبان أنه بعيد وله حمرة مثل حمرة السما ، وناس معدية في وسط الحمرة على نوع
الملايكة ، وكذا يعملوا فى أرضية البيت لوالب خشبية ويغطوها بقماش
على لون البحر ، واللوالب والخشب تبقا تدور من تحت حتى يبان أنه مثل
موج البحر . ويمشوا فيه شختورة من تحت على عجل ومن فوق مثل الذى
هى ماشية على البحر . ويطالعوا منها مقدار خمسة عشر نفساً مرداً من أحسن
الناس ويطلعوا يعملوا رقص ومحاكاة . وكذلك يعملوا صورة مدينة فرنسا
وصورة مدينة اليفورنا بنهرها وجسورها . ويعملوا دواب بعجل معدية
على الجسور حتى صورة الفورنا فى قلاعها وخندقها وماء البحر دايرة على الخندق
ويعملوا أشيا كثيرة ، وما شاكل ذلك ولعب وأحوال عجيبة وغريبة .
وكذلك يرقصوا النسوان والرجال ، كل من يرقص مع نده . أمرات
(إمرأة) الدوكا مع الدوكا ، على مراتب أكابرهم فى البيوت . لأن عادتهم
ما تحتجب النسوان عن الرجال ، لا فى الرقص ولا فى الزقاقات ، حتى إذا
غاب الرجل تقعد المرأة تبيع فى الدكان عوضه . وفرجوا الأمير على مواضعهم
وعلى التحف الموجودة وحاطين فى خرسانات وأبوابهم من شريط النحاس
مسكرة باقفال ويبان الحوايج الذى فيهم من غير فتح وجميع سلاطين الاسلام
ومشايخ العرب مصورينهم حتى كرة الأرض والسبع سموات من نحاس
تدور حتى مصورين الوقايع والأكوان الذى صارت قديماً وآخراً . واليهود
الذين صلبوا شبيه المسيح على لبسهم القديم . كل زمان بزمنه . حتى مصورين
السبع أقاليم بأبحارها وجزايرها (٤٤) ومدنها . وفرجوا حضرة الأمير على
الجبخانة حتى مصورين صورة المنجنيق القديم الذى بقوا يضربوا فيه
الحصارات (بياض) وجميع تصاوير آلات الحصارات القديم . وجميع
التصاوير من نحاس حتى لا يندرس . وكذلك حجر مغناطيس كيف هو
لازق فى مرسة الحديد من الطبيعة من غير صناعة . وكذلك عاملين مدافع
مازقين فى بعضهم البعض . وكذلك يندق على هذا المنوال إثنين
وثلاثة حتى إذا ارتما الواحد يبقا الآخر حاضر ، ومن عجايب المدينة
الكنيسة القديمة من برا رخام وتصاوير الحواريين والتلاميذ بكلفة عظيمة .

ولها مأذنه مربعة مبنية بالرخام الملون . ولها سلم الذى يطلع إلى القبة الذى يضربوا فيها الناقوس أربعماية وخمسين درجة . ولكن درجهم واطية وقبتها من نحاس مطلى بذهب تساع مقدار عشرة رجال . وأعظم من ذلك الكنيسة الجديدة الذى بدا فى بنايتها أبو الدوكا . وهى أصغر . ولكن عظيمة الشغل لأن عامل من جوا حيطانها فى الحجر الملون ونقشها من حجر فيه حجر وبين الحجر والحجر صفايح نحاس وباينة من المزمك بذهب . وجميع بنديرات سلاطين النصارة مصورة فى حيطانها فى الحجر الملون . وكذلك الموضع الذى يعملوا فيه دراهم القروش ، ضرب خانه على الماء . ولها مثل الجلخ[1] يدور على الماء وفوق منه طود (طارة ؟) بولاد (فولاذ) منقوش سكة القروش الجنب الواحد منقوش فى الجلخ والوجه الآخر منقوش فى الطود وبينهم خلا على سمك القروش ويدقوا سبيكة الفضة ويلقموها إلى الجلخ والماء يفتلة فتشرق السبيكة مثلما يشرق محلخ بزر القطن . فاذا ارتمت السبيكة تطلع مسكوكة على الوجهين ، ويشرقوه سبيكة غيرها على (٤٥) هذا المنوال . ولهم مقطع بلولب على دور القرش محرف على قدر القرش . وإذا انقطع مهما زاد على القرش يقع إلى الميل الآخر . وأما الذهب يسكبوه فيلموه ويعودا يسكبوه بالمطرقة والسكة والسندان على العادة . وكذلك يدقوا البارود على الماء وله أجران . والماء تدور المدقات والمدقات خشب ورأسها نحاس . والأجران تسعة ولها فرد رجال يحرك البارود تحت المدقات . وقالوا إن كل وجبة بارود تطلع أزيد من قنطار شامى . والبارود يطالعوه من الزبل الذى يجيبوه من المغاير وغيرها . وينقعوه ويكرروه فى جصاطر[2] (؟) لها بزالات[3] ويعيدوا عليه فى موضع إلى موضع حتى ينظف . وأبنا الدوكا فوق بلاصة من الشرق قلعة على تل على حد الصور . والبستان بين الحارة والقلعة . وفى هذا البستان من جميع الفواكه المتلونة حتى أعشاب الحكمة مزروعة فيه لأجل الاحتياج . والقلعة عظيمة . وقالوا إن أغلب ماله حاطته فيها . وما أحد يدخل القلعة

(١) الجلخ : فى الاستعمال السورى المسن .
(٢) جصاطر ؟ : هل المقصود منها الطسوت ؟
(٣) بزالات : ثقوب .

غير المعينين فيها حتى قالوا إن من عشية يحطوا لها معدية بصناعة (بياض) وأى من دخل عند الباب الجوانى يسقط خلفه باب برانى ويبقى الرجل محبوس بين البابين لبكره حتى يجوا يلاقوه . وناس قالوا إن مدخوله كل يوم ثمانين ألف غرش . وناس قالوا إن هذه مدخول بلاده كلها الذى له والذى إلى غيره. وناس قالوا إن مدخوله كل سنة عشر كرات (كل كرة مائة ألف) ذهب . وقالوا إن حكمه ما هو قديم مدة ماية سنة من سنة تسعماية للهجرة . وأصلهم يقال لهم بيت الحكيم[1] من كبار (٤٦) مدينة فرنسا إلى يوم تاريخه بنديرتهم ست طابات[2] تعنى على عدد حبات الشربة الذى يسقوها للضعيف . وبلادهم معمورة مضبوطة بالاطاعة والنياحة[3] واسم كران دوكا تفسيره بالعربية الأمير الكبير . لأن فى بلاد النصارى أمارى عدة . وزعموا أن هذا الأمير أكبر من جميعهم . وجميع سلاطين النصارى يكاتبوه وراهبين منه . وحكمه متوارث . لا ينقل عنهم هذا الحكم . ولا هذا الاسم . ولا يودى خزنة لأحد من السلاطين بل ميله بالمحبة إلى سلطان أسبانيا أكثر .

(٦٠) كنا ذكرنا أن حضرة الأمير فخر الدين نزل هو والحاج كيوان من مدينة فرنسا إلى عند أعيالهم إلى مدينة اليفورنا . وأنه تعين لهم خرج جزيل بجميع ما يحتاجوه بالزايد . فلما رأى الدوكا أن الأمير والحاج كيوان مقيمين عنده بعيالهم رفع كلفة المأكلة وعين لهم فى كل سنة ألفين غرش اشكوة بغرش وربع وربع أبو كلب[4] . وعربة لأجل الركوب فى المدينة

(١) لا يعرف عن مؤسسى هذا البيت أنهم باشروا صناعة الطب كما قد يتبادر للذهن من اسم Medici . أما ما ذكره الصفدى من أن حكمهم ليس قديماً فهو صحيح إذا فهم منه أنه يبدأ من قضاء أحدم ألسندرو على نظام الجمهورية الفيرنزية فى ١٥٣٢ : ولكن سلطان الأسرة فى الجمهورية أقدم من هذا كثيراً .

(٢) طابة من الكلمة التركية طوب (Top) بمعنى الكرة . فى هذا اشارة لشعار بيت مديتشى المشهور المكون من كرات حمراء [Palle] ولم يكن عدد هذه الكرات دائماً ستة وليس معنى هذا الشعار معروفا حتى الآن . ومما يلطف ذكره أن الايضاح الذى ذكره الصفدى ردده أعداء الملكة المشهورة كاترين دى مديتشى من الفرنسيين للسخرية منها .

(٣) المقصود من « النياحة » هنا السكون التام .

(٤) أبو كلب : عملة هولاندية عليها رسم أسد .

ولأجل مصالحهم . وبقوا يشتروا احتياجهم للمآكل . وعين لهم دار في فرنسيا بلده وتوجهوا من اليفورنا إلى الدار المذكورة سكنوها قرب سنتين . وبقا الدوكا يعطيهم الألفين شكوة كل ثلاث شهور مرة وقت برضه خاطر ووقت بتكدير . وفوق فرنسيا دار عظيمة مكلفة ولها بساتين وأمياه حتى عامل فيها فى وادى موضع أزيد من مايه ذراع (٦١) مشبكين فى الشجر بحديد مثل الخيمة ومشبكين بين الحديد بنحاس مقطعين بينهم ومطيلعين فى كل موضع طيور جنس ، يفرخوا الذى عادتهم بالشجر فى الشجر ، والذى عادته فى الأرض فى الأرض . والماء جارى تحت منهم لأجل شرب الطيور والمأكلة . يحطوا لهم . وممشى البستان كله مبلحص (؟) بحص ملون بمونة نقش . وعاملين فى موضع منه تحت الممشا أنابيب حديد إذا أرادوا يستهزوا على أحد ودخل على ذلك الممشا لهم موضع يسيبوا عليه الماء تطلع من الأنابيب أزيد من قامة بحكم الرجال الذى يكون داخل إليه . وفى هذا البستان قبة ومصورين فيها أدمية . وكل أدمى في يده ملها من ساير الملاهى . وله موضع يسيبوا الماء إليه . وله لوالب إذا وصل الماء إليه يبقا كل شخص يلعب فى الآلة الذى بيده . وقصدهم فى عمارة هذه الحارات والمواضع لأنه يقعدوا كل ثلاث شهور فى موضع بعيالهم وأولادهم وخدمهم على فصول السنة ثلاث شهور الشتا فى الساحل وثلاث شهور الصيف فى الجبل وثلاث شهور الربيع فى الأوسط موضع فيه صيد وربيع وثلاث شهور الخريف كذلك ولهم نياحة بال وفضاوة خاطر . وكل يوم يكنس قدام داره لوسط الزقاق ويعمله كومة وتجى دواب على كيس المدينة تنقله وتشلحه برات المدينة . وفى مدينة فرنسا دجاج كبار جايبينهم من مازورة فى (غربى صقلية) يباع الديك منهم فى فرنسا بثلاث غروش . والدجاج المقطوش من القرش إلى القرشين وعندهم دجاج الحبش أكبر من ذلك . ولكنه أرخص ثمن . ووزنوا دجاجة الحبش من غير ريشها (٦٢) اثنين وثلاثين لبرة . كل ست لبار رطل شامى . والقنبيط [1] قليل فى بلادهم . وإذا انوجد يشتروها أكابرهم بنصف غرش .

---

(١) القنبيط : النبات المعروف

ولهم العجل البقر عندهم يتباع أغلا من الغنم . والبقر عندهم كثير الوجود في غاية الكثرة . وجميع غنمهم أليته طويلة . ولحمه زكي الطعم . والجاموس عندهم قليل الوجود . وأما الجمال ما له وجود . ويعملوا البقر سبع سنين وبعده يسمنوه ويذبحوه ويبيعوا لحمه . ولهم رغبة وأوايل عده إلى الزرع والغلال والفلاحة وجميع غلاتهم يدقوها دقاق على طولات خشب بعصى . وانشرى غرارة حنطة شاميه (بياض) والدوكا عامل خنادق في البساتين على تلال . ومدور فيها الماء . وحاطط في هذه التلال مثل اللوز (الأوز) والبط والأرانب . وكذلك عندهم أرانب مثل الطيسون [1] ويوكروا تحت الأرض ويولد كل شهر مرة والطاووس موجود عندهم بكثرة . وأغلاه وأفخره الطاووس الأبيض . ولها اصطبلات في البساتين لأجل البقر وعمل الجبن . ومواضع إلى تربية الحمام . وما أحد له قدرة يرمى على الحمام ببندق ولا سهم . وكل من له أرض أو بلد مهما كان بها من الجبال والحطب ما أحد يقدر يأخذ منها شيء إذا لم تكن باذن صاحبها وبرضاه . وفي مدينة فرنسيا وغيرها بيمارستانات لأجل الضعفا . وأي من ضعف وكان له خاطر يروح إلى البيمارستان يلاقي الحكما موجوده . وجميع ما يحتاج الضعيف ولو كان أقل الناس وأراد له أدوية (٦٣) بألف غرش يداووه بها من غير منيه (من) وأكله وشربه وفرش ولحف وناس معدة لخدمة المرضى بجميع ما يحتاجوا إليه . ولما يعرف الحكيم أنه طاب يطلعوه من غير كلفة . وما يحط الضعيف درهم الفرد . وجميع المصروف من أوقاف البيمارستانات . وكذلك لهم ديورة فيها خدامين ومواضع كلما خلق ولد إلى النسوان من الذى تحت القسط [2] أو من النسوان الذى يخلق لهم ولد

---

(١) الطبسن وجمعها طباسين : نوع من الأرانب .

(٢) « النسوان من الذى تحت القسط » : أى العاهرات المثبتة أسماؤهن عند الوالى . ويقال للواحدة منهن « قسطية » . وكن يدفعن جعلا .

ولهذا النظام ما يماثله فى تاريخ مصر فى العهد العثمانى . فقد ذكر الفرنسيون فى وصفهم لمصر عند احتلالهم لها ما يدل على انتظام « الخواطى » كما كن يعرفن فى طائفة على رأسها شيخ . ويذكر الجبرتى ما يدل على أن أولى الأمر كانوا يفرضون مالا على العاهرات وبائعى الخمر وهكذا . وذلك ما جاء فى كلامه عن ولاية عبد الله باشا الكبورلى فى حوادث سنة ١١٤٣ ، قال إن عبد الله باشا « أبطل المنكرات والخمامير ومواقف الخواطى =

وما مرادهم يشهروه حتى إذا أحد من الفقرا ولد له ولد وكان له أولاد كثيرة يرميه فى هذا الموضوع كرامة تربانة (تربيته) وهذا الدير له طاقة من رخام على قدر ما يسع الولد. حين يخلق تجيبه الحرمة ملفوفاً وترميه فى الليل من هذه الطاقة. ولها ناس ينظروها من جوا. وإذا نزل الولد يتلقوه ويعطوه إلى المراضع. وإذا كبروا الأولاد يحطوهم فى القراءة والصناعة (ويضعوا) الذكور وحدهم والأناث وحدهم. وإذا بلغوا الأولاد والأناث يدوروهم فى المدينة. وكل من قبل على جواز يجوزوه بنت منهم إن كان من أولاد المتربيين فى الدير أو من الناس الذى برا يجوزوه البنت الذى علمها. وكلفة تربيتهم وجوازهم من أوقاف الدير. لأن السيرة المرأة تعطى للرجال النقد كل من هو على قدر حاله على قدر مراتبهم. وكذلك لهم ديورة للبنات الأكابر. وديورة إلى بنات العامة الذى رهبوا فيهم البنات. وعلى هذا المنوال ديورة إلى الأولاد والرجال وجميع من يدخل إلى هذه الديورة كلفته من أوقاف الدير. (٦٤) وأولاد الأكابر يأتيهم من أهلهم. وكذلك لهم ديورة فيها رجال يقال لها بتشين (؟) مايلبسوا قميصاً ولا لباساً إلا الصوف على الزلط. ويحلقوا وسط روسهم ودايره ويخلوا لهم اكليل. وذلك لأجل الشوك الذى حطوه على رأس المسيح يوم صلبه على زعمهم. ولا يمسكوا هؤلاء فى أيديهم فضة ولا ذهباً. ولا يركبوا فرساً ولا دابة. وديورهم لم لها أوقاف. بل عيشتهم أول بأول من الناس يوم بيوم. وكذلك لهم مواضع مثل الوكالات محصنة تسما البنك [1]. وله ناس بعلوفة ينظروه ويدوروا حوله فى الليل. وكل من كان معه دراهم زايدة وماله خاطر فى التجارة منها أو مال لولد ماله قدرة على التجارة يسلم المال إلى الأكابر المستعينين فى البنك ويأخذوا منهم تمسكا. وخدامين البنك لهم كفلا من أكابر المدينة حتى لا يطلع على أحد شى يسفروا المال من تحت أيديهم. وأن من أراد

= والبوظ . . . وجمل للوالى [أو ما تسميه الآن بمحافظ المدينة] والقدمين عوضاً عن ذلك [أى عوضاً عما كانوا يتقاضونه عن هذه المنكرات] فى كل شهر كيساً . . الخ ».

(١) اشتغال جماعات الرهبنة بأعمال البنوك كان عاما فى الامارات الايطالية. وكان هذا الاشتغال خدمة لأصحاب الأموال القليلة وبخاصة الضعفاء.

يروح يستقرض مال من البنك يأخذ معه رهن من صيغة وأسباب ويروح يسلمهم إلى خدامين البنك يثمنوا الصيغة والأسباب ويسقطوا ثلث الثمن ويكتبوا على الوديعة اسم الرجل والقيمة ويحطوها فى صناديق مسكرة بأقفال عدة ويعطوه تمسك إلى ناس من خدامين البنك ، ويروح يعطيهم التمسك يقروه ويعطوه على قدر ما فى التمسك ، ويجعلوا التمسك عندهم لأجل الحساب فيما بينهم لأجل الضبط . وناس بياخذوا الرهن ويعطوه التمسك وناس (٦٥) يأخذوا التمسك ويعطوه الدراهم وكلهم من خدامين البنك . وعادتهم على كل مائة سبع غروش خمس غروش لصاحب الدراهم على كل مائة بالسنة غرشين لخدامين البنك . وإذا كان الرهن له شهر أو شهرين أو أزيد أو أنقص وأراد صاحبه يستفكه يحاسبوه على الفايدة على عدد الشهور . ويأخذوها على حساب المائة سبع غروش فى السنة إذا فات الثلاث سنين ، وما جاء صاحب الرهن استفكه يبيعوه ويطلع ثلث زور ثمن الرهن عوض الفائدة . لأن إذا كان الرهن قيمته مائة وخمسين مايعطوا عليه إلا مائة كرامة إذا ما فكه صاحبه يطلع ثلث زور عوض الفايدة وفى بلاد النصارى مايعدوا الأشجار ولا يقسموا الأغلال . وفى بعض البلاد يبدروا الأرض ويأخذوا حين البدار بالسعر وإن أرادوا يأخذوها غلال . وبعض البلاد إلى الحكام وكلا فى الطواحين إذا جاء وأطحنوا يأخذوا المعتاد للسلطان والمعتاد للمدينة ، لأن المدينة لها مال وحدها مثل الحسبة . ومهما انباع من غلة الأشجار مثل نبيذ أو غيره يأخذوا عليه . ومال المدينة له كتاب وحساب وتضبطه وحده . وهذا المال ينصرف إلى مبنيات مثل الصور والدروب وجسور وبلاط وأزقة وما شاكل ذلك للمدينة ، والبلاد . ومهما فضل يعملوه خزينة عندهم حتى إذا صار مضايقة أو حصار أو جمع رجال يصرفوه على العسكر على الاحتياج . وجميع بلاد النصارة على هذا المنوال . وبعض بلاد يأخذوا قسم الحنطة من الطاحون على الكيل شى معلوم . ولو اشترى أحد حنطة من (٦٦) فلاح يقطع المعتاد عليه للحاكم يعطى المعلوم للأمير وحده . ومال المدينة وحده . وكرى الطاحون وحده بشىء معلوم على عوايدهم . وكل طاحون لها لولب بيرفع عدل الطحين فى اللولب على رفع

الدابة (أى على مقدار ارتفاع ظهرها من الأرض) ويقدم الدابة لتحت العدل ويرخى اللولب يجى العدل على ظهر الدابة من غير تعب . وكذلك يأخذوا الموجب فى الاسكلات على الغلال وغيره ولهم عادة على القماش والجوخ والدكاكين والخمارات يأخذوها والبيع والشرا حتى السمك وغيره يأخذوا من كل شى على عادته . وأما الجرم والجرايم ما يأخذوا منها شى فى بلادهم . وجميع القصاص والقتل والحبس والعذاب وكل ذنب له مدة سنين معلومة مكتوبة عندهم ولا يمكن ينطلق عندهم بمال ولا بشفاعة أبداً لأنها مرفوعة من بينهم . ويعطوه ورقة فى تاريخ المدة . ومتى ما نفذت يطلقوه لا ناقص يوم ولا زايد يوم حتى بعض الذنوب شرطوا عليه أربعين سنة فى العذاب وبعضهم مدة حياته أو أقل أو أكثر على قدر ذنبه حتى الذنب الخفيف يكتبوا عليه أنه لا يطلع من بيته مدة شهور معلومة . ومن عوايدهم ما أحد يقدر ينقل عدة فى بلادهم إذا لم يأخذ تمسك من الحاكم . وعلى نقل العدة شى معلوم فى السنة . وهذه من أهل المدن والرعية الذى له خاطر فى ذلك . وأما العسكرى الذى تحت العلوفة إذا نقل عدة ما عليه شى . ومن عوايدهم أن الحاكم إذا مشى على حاكم فى كون (أى فى قتال) والقوى منهم إذا دخل على بلاد عدوه ما يمكن أحد من عسكره يمد يده إلى رعية عدوه لا فى (٦٧) طير ولا فى دجاج ولا فى بيضة بغير ثمن ولا يخرب من الرعية بلد بل يجوا يبيعوا ويشتروا على العسكر . بل إذا ما صار كون بين العسكرين وانكسر أحدهم ودخل إلى قلعة وانحصر فى مدينة فان قوى البرانى على الجوانى يأخذ الجوانى شروط . وشروطهم وأقوالهم ما فيها تغيير ولا تبديل . وإذا صار تبديل أو تسليم تضل (تظل) البلاد العامرة على عادتها . وإن كان الجواني متمكن وما يقدر عليه البراني ورحل عن المدينة يطلع حاكم البلاد لبلاده يلاقيها عامرة على عادتها . كل شى من عوايدهم من زمان ما يقدر أحد يغير شى من المعتاد القديم . ولهم عوايد شتى وضبط وانتظام وعمارة لبلادهم . ولهم كتب فى تفصيل ذلك وفى الحكم والحكومة ، يمشوا عليها . وكذلك فى بلادهم يطبعوا كتبهم الذى بلسانهم وفى لسان العربى . والطبع له قوالب مربعة والحرف فى رأس القالب . وكل حرف له قوالب عديدة .

يعملوا لوح من خشب له تاريز [١] على طول القالب الذى فيه الحروف . وإذا أرادوا يعملوا كتاب يصفوا الحروف على جميع الكلام الذى فى صفحة الكتاب وعلى صف كل صفحة شاهية كرى [٢] وإذا انقضوا من صف الصفحة الذى مرادهم ينقلوها يدهنوا الوجه بحبر ويكون الحبر محطوطا فى إناء وفوق القوالب على قده خشبه بلولب يحطوا ورقة البياض فوق القوالب . وإذا كبسوا الخشب فى اللولب تطبع الورقة على الحروف الذى وقعوها ويقيموا الورقة ويحطوا ورقة غيرها وهلم جرا يحطوا أوراق ويكبسوها حتى تنطبع على هذا (٦٨) المنوال حتى إذا أرادوا ألف كتاب يطبقوا ألف ورقة على فرد كلام . ومتى تخلص من طبع الألف ورقة على ما يريدوا عدد الكتب يخربوا القوالب ويضعوه على حروف الصحيفة الذى قباله على هذا المنوال حتى يخلص الكتاب الذى مرادهم ينقلوا عليه . ويعودوا يوفقوا الكتب الذى طبعوها كل كتاب وحده . ويضبطوه ويبيعوه . بهذا الوجه الكتب رخيصة عندهم فى بلادهم . لأن كتاب قانون ابن سينا فى الطب وعظمه فى جلد واحد يباع عندهم بسبعة أو ثمانية غروش . والناس يظنوا أن الطبع كل ورقة لها قالب بل كل حرف له قوالب عدة . حتى كل ما احتاجوا حرف يحطوه فى محله لأن السطر (بياض) .

وفى بلادهم يزرعوا الكتان . وكذلك فى جميع بلاد النصارى . ويعملوا منه قماش قمصان وخيطان وقماش عال يعملوا منه الياقات ، كل ذراع يصل ثمنه للغرش وأزيد . وكل قماش يغسلوه فى الرماد ويخيطوه بكتان لأنه إذا كان مخيط بحرير يهرى من الرماد . وغسلهم فى الرماد ويجعلوا القمصان واللباسات والملايات والمناديل وكل شى يغسل ومخيط بكتان يجعلوه فى جصاط (طسوت ؟) مزوله ويغلوا الرماد فى الماء ويسكبوه على الثياب غمرها ويبيتوه ليلة ويطالعوا الماء من البزال ويسخنوا الماء ويسكبوا على الثياب مرة ثانية . وإن لزم له مرة ثالثة حتى (٦٩) ينظف ماؤه وحتى يعلم أنه ما بقا فى الثياب لا دبغ ولا وسخ

---

(١) أفريز ؟

(٢) على صف كل صفحة شاهية كرى : أى أن أجر الصانع على صف حروف الصحيفة الواحدة شاهية ، والشاهية تزيد قليلا على ثلاث بارات .

وإذا طالعوا الثياب يعطوا على المـاية قطعة ثياب مقدار قالبين صابون

حتى يلحلوهم (؟) زوم (؟) خفيف وينشروه وإذا طووه يحطوا فيه زهر

خشبه (؟) صفره (صفراء) تسمى خزام فيطلع الغسيل نظيف ورايحته

طيبة وفى غاية البياض من غير كلفة زايدة . وجميع الرماد الذى يطلع

فى بلادهم له بياعين يدوروا فيه . وكذلك يعملوا من الرماد والزيت والقلى

صابون يطلع لونه أحمر مثل الحلاوة النشاوية ويدوروا يبيعوه فى الصطول

وإذا باعوا منه يشيلوه فى الملعقة وإذا غسلوا منه يبقوا يشيلوا منه على أصابعهم

ويدهنوا منه على الثياب وإذا فركوه على الثياب تطلع له رغوة مثل الصابون

القالب وتنظف الثياب من غير كلفة زايدة . وأما طرق بلادهم منظفة معمولة

إلى ساير النواحي . ولجميع الطرق ناس تحت العلوفة ، دايما لأجل صلاحهم

حتى تبقى العربات تسلك بهم وفى رأس كل طريق على حد بلاد الحاكم يحط

ناس عسكرية ولهم بيوت ينظروا الطرق فى الليل والنهار . وفى رأس الطرق

عامودين من كل ناحية عامود وفيه جنزير حديد من العامود إلى العامود

يقفلوه فى الليل حتى لاتعدى الدواب إلا بعلم الواقفين . وكل من عدا

وما معه ورقة أجازة من حاكم المدينة مختومة والا يمسكوه . وكذلك كل

من ميل عن الطريق ينقام عليه الصياح من كل موضع ويمسكوه (٧٠)

ويقولوا له لولا مايكون لك ذنب ما ميلت عن الطريق . ولا أحد يقدر

يميل الى بستان أحد الا باجازته . وأما أنواع صيد بلادهم كثيرة وعندهم

كلاب كبار كل كلبين يعملوها فى شباق [١] . مع رجال ويربطوا فى الكلاب

على أطراف الهيش ويكون ربط ثانى فى كلاب مثل ذلك . فان طلع الخنزير

والآيل الذى (؟) مبشعة يطلقوا عليه الكلبين والثانية الأربع كلاب المذكورة

يمسكوا أكبر الوحوش من خنزير وغيره ويهدوه حتى يصل الرجال يضربه

بالسيف أو بالقواس الوحوش بالبندق ماهى عندهم عادة . وكذلك صيد

الأرانب فى السلاقيات (أى بواسطة الكلاب السلوقية ؟) بجمع الحاكم

(١) شباق : أى فى سلسلة .

أو غيره مقدار عشرين ثلاثين رجال بالكرى . وكرى كل رجل عادته كل يوم شاهية ويكونوا ازلام[1] مع كل رجل عصا طويلة ويصطفوا صفة واحدة ويبقى الرجل يضرب فى العصا يمين وشمال ويكون من كل ناحية كلبين مع رجل خيال وزلمه . ولهم ربط ثانى بعيد فاذا طلع الأرنب يطلقوا عليه كلبين لا غير الربط القريب اليها وإذا لاقوا الأرنب رافقه (سابقه ؟) على الكلبين الذي فى الربط الأول يطلقوا الكلبين الذى فى الربط الثانى وأكثر من أربع كلاب ما يطلقوا عليها . وكذلك صيدهم على الطيور ويصطادوا الحجل والدواج (الدج : طير) والبط وكذلك يتصيدوا البط فى النهورة فى شختاتير بالبندق ويقوسوا البط (٧١) وهو طاير بالخردق وكذلك البرك الكبار فيها بط يضربوهم فى زريطان (زركة بمعنى التجمع ؟) على بعد بخردق يأخذوا على عربة . وكذلك يصيدوا الطيور فى الليل فى ضو السرج . ولهم سرج مختصة لذلك . ويضربوهم بقوس البندق . ويكون قوس بندق الليل رخوا أكثر من قوس النهار حتى لا يضر الطير . وإذا وقع الطير بين الزرع والعشب يكون معهم زغارات[2] صغار قوام يروحوا يشموا عليه يحمله فى فمه ويجيبه إلى صاحبه وطير السمن والزغزغان (؟) شيء كثير . وكذلك الغر صيده منه بكثرة . وإذا أرادوا صيده يحصدوا حقلة الزرع ويخلوا منها موضع بلا حصيد . ويخلوا الغر حتى يتخبا فى الزرع الذى ما انحصد ويرموا عليه الشباك . وكذلك لهم شباك مصنوعة لأجل صيد الطير . ولهم مواضع فى الهيش ينصبوا فى طرقه أربع جوارات ويحطوا الشباك من جورة إلى جورة ويكشوا الطير فى الهيش وإذا عدا يعلق فى الشباك . وكذلك أيام الزيتون إذا انقوا الكرم يخلوا واحدة بلا لقط ويلبسوا الشبك على جميع الزيتون ويربطوا الشبكة على كعب الشجرة . والشبكة من فوق مفتوحة فاذا جاء الدلم[3] وحط على الزيتون حتى يأكل منها ما يعود يهتدى على الموضع الذى نزل منه . ويبقى جوات الشبكة ومعلق

(١) ازلام : رجال .
(٢) زغارات : زغر وكلب زغارى من كلاب الصيد .
(٣) الدلم : نوع من الحمام .

فيها . وجميع زيتونهم يشيلوا اليابس منه ويربوه على التدوير . وجميع زيتونهم لا يفرطوه بالعصا بل يجعلوا سلم ويطلع الرجل وفى يده مقص ويقصوا جميع زيتونهم فى المقص ويحطوا طيور فى أقفاص فى ساير الجنوس حتى كل جنس يجى إلى عند جنسه . ويعلوا حول الأقفاص بالدبق [١] والشرك (٧٢) فى شعر ويعلوا على الشجر . وأما صيد السمك أنواع منوعة ، يصيدوه من داخل البحر ويحطوا جاروفة الشبك ويربطوها فى مقدم المركب وفى مؤخره . وللمركب قلاع يمشوه بالعرض . وبهذا الوجه يأخذوا السمك من داخل البحر . وكل سمك وله عندهم سعر . ويضعوا الشبك . وبعض شباك صغار يعملوها حرير لأن الحرير أمكن . ويعملوا سنانير مربوطة فى حبل ويربطوا الحبل من قاطع النهر إلى قاطعه والسنانير مربوطين فى الحبل ويدندلوهم بكثرة . وكذلك يعملوا جواريف فى حبال طويلة ويكون لهم ناس يسحبوهم من البر . وفى البحر شختورتين حتى قالوا إنها تتكلف الجاروفة والشختورتين أربعمائة شكوة تبلغ خمسماية غرش أسدى أبو كلب . لأن الجاروفة حبالها طولهم ميلين . وبعض الطرق يطلع لهم قناطير سمك . وما أحد يقدر يبيع سمك حتى يعطى للحاكم المعلوم عليه . وعندهم ضبط وطاعة فى ساير الأمور . وفى اليفورنا مينا داخل الصور تدخل إليها الأغربة [٢] والمراكب والشخاتير وفى جانب المينا معمرين موضع ثلاث حيطان والوجه الذى صوب البحر عاملين له شباكها مخرم رفيع وماء البحر داخل فيه من الشبابيك ومطلقين فيه سمك بكثرة وما يقدر السمك يخرج للبحر من ذلك الشباك لأنه مثل الشعره . وذلك لأجل الاحتياج أى وقت أرادوا يشيلوا منه سمك على الخاطر . وللمينا المذكورة جنزير حديد من الصور للقلعة يقفلوه فى الليل ، ولها شخاتير لأجل تعزيل [٣] الأسكلة ينزلوها لحد الأرض ولها لولب ، لما يرخوه (٧٣) يفتح وله أصابع مشبكة فى بعضها بعضاً وهو نازل يفتح . ولما يسده يطلع

---

(١) الدبق : مادة صمغية يلصق بها الطير فلا يستطيع التخلص .

(٢) الغراب : نوع من السفن .

(٣) تعزيل : فى الاستعمال السورى : تنظيف .

يكمش ويطبق على جميع ما يحوشه ويطالعوه فى اللواب إلى شختورة ثانية تفتح فى لولب ويرمى كل شى ضمنه وطالعته ويعودوا على ذلك مرة ثانية وثالثة . وإذا مليت الشختورة من الزبل والقش والرمل وغيره يسحبوا شختورة ثانية إلى داخل البحر ويرموا ذلك لأجل تنظيف الأسكلة حتى لا تنطم . وكذلك فى فرنسيا برك فيها سمك فى أيام الشتا تجلد من الثلج هذه البرك فيقطعوه بآلات حديد ويخزنوه فى بياره (آبار) تحت الأرض ويبيعوه أيام الصيف . والبطيخ المليح يحطوه على الجليد ويبيعوه بأزيد سعر عن غيره . لأن فى الفورنا زندات [1] اليسرا . وهى أربعة أقبية طوال ولها دار في الوسط سماوية وفي وسط الدار عامود إذا أخطأ الأسير يربطوه فى العامود ويضربوه . ولها أوض فوق الزندانة لأجل الحراس ومنفذهم من غير عند الأسارى . وفي أرضهم طيقان ترمى إلى تحت الزندان من عند الحراس من فوق مثل المشط حتى لا تقدر الأسارى يفتحوه ولا يغلقوه . ولهم قبابطين ورديانات [2] يفرقوهم من باب الزندانة بدفتر إلى بنيان ومصالح الحاكم ومن عشيه يلحوهم (؟) فى دفتر والزندان له طبقات من خشب . وذكروا أن فى هذا الزندان من المسلمين ومن المجرمين من النصارى أزيد من ثلاث آلاف . ولهم ستة أغربة مهما اعتازوا يأخذوا من هؤلاء الأسارى وقت سفرهم . وجميع من في الزندان يزبلوا فى براميل بأغطية ويرفعوها الأسارى (٧٤) ويرموها برات الصور . وذكروا أنهم مضمنين زبلهم كل سنة بألف غرش . وإذا انهزم أحد من الأسارى يأخذوا عنه من الورديان والغربا إذا سافروا للقرص (للقرصنة) ما يأخذوا معهم إلا القادر على حاله وما يحطوا فى الأغربة غير البقصماط والماء والشراب وكسوت الأسير وبدلة للعسكرية وذلك لأجل الخفة . وقبطانة الأغربة يجعلوا المؤخر إلى دورة الصارى على كل مقداف سبع أسارى ومن الصارى إلى المقدم ستة ستة . وعنده دروع وخود ما يقع فيها الرصاص . والدروع إلى الزناد فرد صفيحة

---

(١) الزندان : فارسية معناها السجن .

(٢) ورديان : من الايطالية Guardiano : الحارس .

ومن قدام مثل صدر الوزة . ولهم أتراس كذلك ما يقطع فيها الرصاص .
ومن عوايد بلادهم أن الحاكم يكتتب عسكر من بلاده غير الغريبة (الغرباء)
ويوقفوا لهم ناس يعلموهم رمى البندق ونقل السلاح . يبقوا على هذا الحال
سنتين ثلاثة يكملوا تعليم ذلك ويعودا يروحوا إلى أشغالهم ويجيبوا ناس عوضهم
من بلادهم ويعلموهم نقل السلاح مثل الأول ويبقوا على هذا الحال حتى يعلموا
جميع أهالى بلادهم نقل العدة والسلاح . وفى فرنسا بلد الغران دوكا كل قنطار
حطب بقرش والحطب كذلك يبيعوه بالذراع يسموها قامته (؟) طولها
ست أذرع وعرض ذراعين كل حطب له سعر وخير الحطب عندهم الملول
الزند المساوى . والدجاج عندهم فى الميزان ولما كان حضرة الأمير فخر الدين
فى فرنسا عند الدوكا حاكم طوسقانا جاء مكاتيب من باشة مسينا الذى
هو تحت يد سلطان اسبانيا خطاباً إلى الغرندوكا يذكر جاء أمر من سلطان
اسبانيا يأمره أن يطلب حضرة الأمير فخر الدين من الغرندوكا (٧٥) يرسله
إلى مسينا . فأرسل الغران دوكا جماعته لعند الأمير وأعلمه بذلك وقال له سلطان
اسبانيا أمر بأنك تروح لعند باشة مسينا وأنت كيف خاطرك فقال لهم إن أمرتونا
نروح فقالوا له نحن ما نكلفك لا فى الرواح ولا فى الاقامة أغربتنا رايحة
إلى مسينا إن كان لك خاطر حتى نرسلك بها فأعطا رضا بذلك فكتب الغران
دوكا مكاتيب إلى باشة مسينا يوصيه فى الأمير وأعطاه سناسل ذهب
يقال له عندهم جنزير قيمته ثمانماية غرش . وأما الحاج كيوان ما طاوع
على الرواح مع الأمير إلى مسينا وبقى فى فرنسيا وودع الأمير الدوكا الوالدة
وتوجه إلى اليفورنا فى الأغربة وقدموا له ذخيرة وجميع ما يحتاج لبين ما يصل
إلى مسينا . ولما وصلوا إلى مسينا رأوها اسكلة عظيمة تصل الغلايين لقرب
البر ويحطوا حيث من البر للمركب لأجل الوسق والتفريغ وأرسل الأمير أعلم
باشة مسينا بوصوله فعين له دار قرب الأسكلة مشرفة على البحر ونزه المدينة
فطالع عياله وأسبابه وجماعته وراح سلم على الدوكا فراعاه واستقبله مليح
وطيب خاطره وعين له عوض المأكلة كل يوم عشر غروش وفى ذلك الوقت
حكم عندهم عيد يعملون فيه دكاكين قرب الأسكلة وتحت الدار الذى سكن

بها الأمير وعملوا بيع وشرا بزيادة خصوصاً بيع الحرير شي لا يوصف كثرته وبقا الأمير متشوق إلى أخبار بلاده وطلب بلاده وطلب أن يتوجه لبلاده يكشف أحوال أهله (٧٦) وتوابعه والبلاد وطلب من الدوكا ذلك فقال له غلايننا متوجهين للقرص لبلاد الشرق على عادتهم نوصيهم يوصلوا معكم لبلادكم وخذ معك بعض ناس من جماعتك وباقى جماعتكم يبقوا عند أعيالكم بالعزازة لبينما تعاودوا فأعطا الأمير رضا بذلك والدوكا تدارك له بذخيرة جميع ما يحتاج.

(٧٩) وتوجهوا إلى جزيرة مالطة. ولها أساكل عظيمات ترسى فيها الغلايين والمراكب ويقفل عليهم جنزير من حديد وأرسلوا عزموا حضرة الأمير فخر الدين بن معن على النزول إلى عندهم. وشاور القبطان الذى معه فأعطا رضا بذلك وقبل عزيمتهم. ولما نزل أرسلوا له قايق مخيم بالحرير. وصفوا له أكابر الناس من البحر إلى بلاص كران ما يسطرو[1]. وهذا هو حاكم مالطه. وأى من حكم الجزيرة يسموه بهذا الاسم. ومن عادتهم أنه لا يتزوج هو ولا جميع الكوليرلية[2] الذى تحت يده ويبقوا بلازواج على سمت الرهبان. وهم لاوند[3] الجزيرة. وقالوا إنهم يجوا اثنا عشر ألف وهم على سمت الانكجارية الشام ولهم طريقة وزناروبول[4] مثل السكمانية ولكن ما ينزلوا فى هذه الطريقة معهم إلا ذوى البيوت من بيوت الأكابر مثل أولاد الامارة والمقدمين والمناصب وما شابه ذلك من جميع بلاد النصارى كل من له خاطر يصير كولير يجيب معه حجة من قاضى تلك المدينة ومن أكابرها شهادة أنه ابن وجاق[5] ومن أعيان الناس. ويتوجه إلى مالطه يعرض عليهم تلك المكاتيب إذا استقبلوه ينزلوه إلى أغربة القرص (غزوات القرصنة) فيسافر

وصف مالطه

---

(١) كران ما يسطرو : Granmaestro رئيس فرسان القديس يوحنا أصحاب مالطه.

(٢) السكوليرلية : Gavaliere الفرسان.

(٣) لاوند : لوند Levend من معانيها بالتركية عسكر غير نظامى حاول بعض السلاطين استعماله لردع الانكشارية ومن معانيها أيضاً العسكر الخاصة بالولاة فى الاقاليم.

(٤) يول : من معانيها بالتركية نظام وهيئة وطريقة الخ.

(٥) وجاق : أوجاق تركية أطلقت على فرق العسكر وعلى البيت الحسيب.

بهم سفنتين وبعدها يعمل لقمة ويطالعوه كولير . وجميع هذه الكوليرية في بلاد النصارى نافذين الكلمة قويين الدعوة ولهم توقير في كل البلاد حتى إذا أحد رمى أحدهم خطوة (أى ارتكب خطيئة) في مدينة من المدن ما يقدر حاكمها يقاصه بشي ولا يعترض له بل يرسل مكاتيب إلى كبيرهم لمالطة الذى ذكرناه . (٨٠) والمذكور يرسل له ورقة يطلبه إلى عنده بوصولها ما يقدر يخالف . ولما يصل يقاصه على ذنبه . وإذا مات الكران ما يسطرو يجتمعوا ويقيموا لهم واحداً من بعضهم الذى يلاقوه يليق وهو يصير عليهم وعلى الجزيرة حاكما . وقالوا إن في جزيرة مالطة إثنان وستين قرية ومدينتين لا غير لأن دور الجزيرة ستين ميل ولما طلع حضرة الأمير ضربوا له جميع المدافع من القلعة والأصوار ولما وصل إلى عند كران ما يسطرو لاقاه ورحب به وبقى عنده ثلاث أيام في الاعزاز والإكرام ونزهوه وفرجوه على خندق المدينة الذى عملوه جديد . وهو عظيم فى العمق والوسع . وجميع أزقاق المدينة مفروشة بالبلاط . وفرجوه على الماء الذى جابوه للبلد من موضع بعيد وعلى الجبخانة المغطية لأن لها خدام يخدموها مع كنزها ما فيها شى من الصداء منه هوا البحر وعاملون طواحين الهوا وطلبوا من الأمير أن يعملوا له ضيافة فى بستان كران ما يسطرو لأنه من عجايب الدنيا فامتنع الأمير من الرواح إلى البستان لئلا يصير لهم كلفة زايدة ولا طوله . وفيما بعد عاد تندم الذى ما راح وتفرج عليه وودعهم واستكثر خيرهم ونزل للغليون فأرسلوا له على نوع الزوادة من الغنم والدجاج والملبسات والمحليات ومن البهارات والخبز والخضارات شىء زايد وأخذوا الخبز من مالطة لأن باشة مسينا الذى يسمى الدوكا توجه إلى مدينة بليرموا قاعدة جزيرة صقلية وأن جماعة الأمير وأعياله توجهوا إلى بليرموا كذلك وأن الدوكا عين إلى أعيال الأمير داراً فعادوا (٨١) الغلايين توجهوا وطلع من أسكلة بلد يقال لها مازور [١] بلد فى طرف الجزيرة مقابل بلاد الغرب . وفى هذه البلد الدجاج الكبار الذى يجلب منها إلى ساير البلاد وكانت غيبة حضرة الأمير فى الغلايين من يوم نزل فيهم من مدينة مسينا حتى عاودوا وطلع من البلد

وصف صقلية

(١) Mazzara على الساحل الغربى لجزيرة صقلية .

المذكورة سبع شهور إلا يوم واحد وصار على المراكب فرتونة وأهوالا عظيمة من الهوا وأحوال البحر. وفى هذه البلد جاء قبطان كبير من جانب الدوكا حتى يمشى فى خدمة الأمير إلى بليرموا لأجل الطريق وإقامة الذخيرة والاحتياج. ورحلوا من مازورة إلى بلاد كبيرة ولها قلعة. ومنها إلى بلد الكرك [1] فلقا الأمير لبسهم على غير لبس الافرنج. سايلهم فقالوا نحن كنا ساكنين تحت يد المسلمين من بلاد جزر آل عثمان ومن كثرة الظلم والقهر رحلنا فى مركب وجينا طلبنا من حكام بليرموا مزرعة فأعطونا هذا الموضع وهو خالى خراب فبقيا نحن وأهلنا وعيالنا وأولادنا نحطب ونبيع على المدينة حتى صار معنا صارمية [2] واشترينا فدن وأبدرنا إلى الزرع ونصب (نضد ؟) المزرعة فلما كثرنا وأملينا المزرعة وأرضها فى الفلاحة والملك طلبنا غيرها فأعطونا مزرعة ثانية فعمرناها وعمرنا جميع أرضها. فلما تزايد نشوها طلبنا مزرعة ثالثة كذلك فأعطونا إياها وعمرناها وهذه الثلاث مزارع كانوا خراب. فقلنا لهم كم أنتم اليوم نفس فقالوا نحن اليوم نجى ثمانماية رجل وأعيال وأولاد. فقال لهم ايش قدرة الغنى منكم (٨٢) فقالوا من الثلاث آلاف إلى الثلاثين ألف غرش فقال لهم كم لكم سنة بهذه البلاد فقالوا أزيد من سبعين. فقال لهم كم كنتم رجال يوم جيتم فقالوا جينا سبعين عايله. وفى ذلك ما أحد يخفى مدخوله ولا قوته. وكل من كان مدخوله أكثر يكون متقدم على الذى مدخوله أقل وقصدهم فى ذلك العمار من بلد الكرك المذكورة وصل الأمير إلى مدينة بليرموا لأنها بقربها فراح سلم على الدوكا فترحب به وسايله عن أهله وبلاده وأحكا له بجميع الذى صار بالواقع وبما نظر وبما سمع.

(١١٥) وأما ما كان من حضرة الأمير فخر الدين كنا ذكرنا قبل هذه عن توجهه فى الغلايين وعن عودته إلى عند أعياله وجماعته. ووصل إلى مدينة

---

(١) بلد الكرك: المقصود منه الموضع المعروف باسم Piana dei Greci فى جنوب غربى بلرم وهو سهل خصب كثير الماء يبلغ عرضه نحو ميلين ويقع على ارتفاع ٢٠٠٠ قدماً عن سطح البحر وتحيط به جبال مرتفعة. وما رواه الصفدى عن هجرة هؤلاء العثمانيين صحيح. وكانوا الباقيين نصارى والظاهر أنهم استمروا حتى القرن التاسع عشر متميزين عن سائر سكان الجزيرة.

(٢) صارمية: صرمية. كلمة من أصل فارسى تفيد «رأس المال».

بليرموا بالصحة والسلامة كما قدمنا بالكلام . ونريد نذكر الآن جزؤا عن تلك البلاد كما انها . وذكر حضرة الأمير مفصلا : وأما مدينة بليرموا مدينة عظيمة بصور لها أربع أبواب . كل باب قبال باب . ومن الباب إلى الباب لزق . وكل باب ينظر الآخر من غير اعوجاج . وفى وسط المصلبة (أى الكنيسة) فيه قبة عظمية يضربوا بها الناقوس . والماء داخل المدينة شى بكثرة . وسكانها معتبرة وبساتينها وفواكهها كثيرة وغلتها كذلك واللحم بها كثير . وهى أرخص ذلك البلاد . ورأوا قاطن فيها أعيال مسلمين وبعض رجال من نسل حفص ملوك تونس (١١٦) الغرب ومجيتهم إلى عند سلطان اسبانيا مشهورة مفصلة فى كتب التواريخ . وفى هذه المدينة يصاد بها التن الكبير . ويعملوا له حبال شباك . ولحم هذا السمك يأكلوه طرى ويسكبوه ماء (أى يجففونه) ويبيعوه فى ساير البلاد . ويوم الدوكا راح فى أغربته يتفرج على صيد السمك ، كان معه حرمته وهو شارب (؟) فأكثر التنافس مع دوكا مثله فألزمه بالكلام من غير أن أحد يعلم بهم فقال انزل أنا واياك للبر نتضارب فقال له جايز . فنادوا للغراب ونزلوا للبر وطلعوا تقاتلوا بالسيوف فاخو امرات الدوكا قتل إلى الدوكا الذى الزمه والدوكا الذى قتله له أخ فراح الدوكا الحاكم يأخذ فى خاطر أخوه . وأخذ له معه ثمانية أسارى بخششة (هدية ؟) إياهم جبر خاطر . وكان الأمير بن معن معه وأعلم بجميع ذلك . لأن العاده بينهم إذا طلع إلى برا أحد وتقاتلوا على رجليهم يكون السلاح بينهم متساوى . وإن كان أحد معه سلاحاً زايداً عن الآخر يحتاج يتركه وإذا تضاربوا واحد منهم ذل من الآخر ورما سلاحه من يده ما يعود خصمه يقدر يضربه . وإذا أحد منهم كذلك أعطا ظهره ما يعود خصمه يضربه . وبينهم شروط على ذلك . فالذى يعمل شىء على غير الشروط يقتلوه عوض الذى قتله . وإذا أحداً قتل خصمه على الشروط والقاعدة ما عليه دعوى لا من حاكم ولا من أهل المقتول لأنهم يقولوا قبل ما يتضاربوا الاثنان راضيان على ذلك ما أحد يعرف الذى يقتل منهم . إذا تنافس رجل مع الآخر ما يقدر يقول له إطلع (١١٧) حتى نتضارب برا إذا لم يكن نده مثلما يكون أمير إلى أمير وعسكرى لعسكرى على هذا

المنوال . وفي بليرموا برات الصور جامع إسلامى من زمن الفاطميون . لأن الجزيرة من زمان كانت فى يدهم . وبعده باقى على حاله بقبابه . وبعد ما بقى حضرة الأمير فخر الدين بن معن عند الدوكا أسونا [1] حاكم بليرموا والجزيره قرب سنه وجاء من سلطان أسبانيا أمر للدوكا أنه أعطاه نابل وهى أعظم وأكبر من جزيرة مسينا . فقال الدوكا للأمير نحن نتوجه إلى نابل تروح معنا فقال نعم ما نفترق عنك إذا لم نتوجه إلى بلادنا . فقال يصير لكم هنا رعاية أكثر ما كنتم روح إحزم حوايجك وانظر مصالحك . فراح الأمير حزم حوايجه ونظر مصالحه للسفر . فلما نزل الدوكا إلى الأغربة ثمانية عشر غراباً فقلعوا من مدينة بليرموا ووصلوا إلى اسكلة فى قرب نابل والكروم متصلة إلى وسط الاسكلة ولم يطلع أحد من الأغربة يأخذ عنقود عنب أبداً بل القوارب دايره فى بين الأغربة ومعها ساير المآكل والفواكه للبيع بل أسير مسلم كان يخدم قبطان من غير حديد تعرا وسبح وطلع للكروم وجاب عنقودين فى فمه وعادوا توجهوا الأغربة الى اسكلة نابل صار ضرب مدافع من القلاع والمراكب ونزل الدوكا فى دار عظيمة ، المعتاد ينزلوا بها الباشوات . وعين للأمير فخر الدين بلاص قرب الاسكلة وهى متسعة وقال له اسكن هذا البلاص ولا تعطوا كرى . وذكر أن معتاد كراه كل سنة ثلثماية غرش وغلات الكرى من كثرة الناس والعمار حتى بيوت نابل مغطية بالحجر من خمس طوابق الى سبعة . وقالوا أن (١١٨) فيها ستماية ألف نفس ست كرات (الكرة مائة ألف) وكل حاكم يعرف قدر ايش يموت فى بلاده وقدر ايش يخلق فى كل سنة . وضبط ذلك هين عليهم لأن الذى يموت يأخذوه إلى الكنيسة والذي يخلق يأخذوه يعمدوه فى الكنيسة وما يمكن يعدى على مولودهم سبع أيام إذا لم يعمدوه . وكل كنيسة تعمل دفتر بذلك ويسلموا كل سنة دفاتر الكنيسة ويطالعوا الذى مات والذى خلق يعرفوا كم فى المدينة روح وايش زادت ونقصت وحتى المتوكلين فى الخانات

وصف نابولى

(١) أسونا هو don Pedro Tellez-Y-Giron duca di Ossuna وكان قد تولى النيابة عن ملك اسبانيا فى جزيرة صقلية منذ ١٦١٠ وفى نابولى منذ ١٦١٦ وتخلل النيابتين فترة قضاها فى اسبانيا فى ١٦١٥

والذى ضامينهم كل ليلة بليلتها يكتبوا جميع أسامى الغربية الذى نايمين فى الخانات ويعرضوهم على حاكم المدينة . ولهم موضع يبقوا الأوراق فيهم من السنة إلى السنة وسبب ذلك لئلا يتداخل ناس غربا بزيادة فى المدينة من قبل أحد من السلاطين والناس مشغولة فى بيعها وشرايها وأشغالها لا يديروا بالهم اليهم ، فيصير على المدينة خللا حتى يعلموا قدر ايش الغربا فى المدينة وثانياً لئلا يكون مع أحد طمع ويخفوه فى الخان إذا تسايل عنه قوام من الأوراق التاريخ ينبشوه ويلزم الخاناتى فى سكناه إياه . ومدينة نابل لها صور وأبواب حديد وقلعة كبيرة على البحر ، وقلعة صغيرة أيضاً على البحر وقلعة ثالثة فوق منها على صخر صم عالى تسمى ستالموا [١] بناها سلطان اسبانيا يوم حكم المدينة لأنها سابقاً كانت تحت يد سلطان فرنسا . وبلاد نابل متسعة ولها سبع باشات وعزلهم وتوليتهم فى يد باشة نابل . وعادت سلاطين النصارى إذا أعطوا باشوية إلى أحد يولوا باشتهم ثلاث سنين إذا كان راضى منه السلطان والرعية يجيبوا له تقرير ثانى ثلاث سنين آخر (١١٩) وإذا صار شى مخالف عن قاعدتهم على الأبد ما يعودوا يعطوه منصب ، ويلزم بيته . ومدينة نابل عظيمة فى الكبر وكثرة الناس . وذكروا أن مدينة سلطان فرنسا باريز قدرها مرتين . وذكروا أن فى نابل سبعين دوكا . ونابل داخل اليها مياه ولها بساتين بكثرة . وفى نابل دولتلى يقال له مكايلوتشى [٢] . وذكروا أن فى أول عمره كان صلداوى (جندياً) علوفته ثلاث أربع غروش فى الشهر وعاد ترقى حتى قالوا أن معه سبع مليونات . والمليون عشر كرات يكون معه سبعين كرةماية ألف غرش وهو يعطى لجميع أفران نابل طحين كل يوم اثنى عشر ألف تجى ألف غرارة عكاوية . وله مراكب فى البحر يجلبوا القمح . ومراكب وشختاتير لأجل الطحن . وله وكالة لأجل تغربل الحنطة . وطلوع الحنطة إليها . وهى وكالة كبيرة ومخطوط على باب الوكالة فى كل ناحية صورة رأس بنى آدم الذى كانوا

(١) وهى الحصن المشهور باسم Sant' Elmo . وبناؤه كما رآه فخر الدين يرجع لسنة ١٥٣٥ أى لعهد شارل الخامس .

(٢) دولتلى : رجل دولتى : من سراة المدينة .

واقفين فى هذا المنصب . يعنى الذى يدخل فى هذا المنصب ويقصر عن خدمته يصير له مثلهم [1] . ووقع بينهم وبين باشا نابل منافسة . فأخذ على خاطره وراح لعند باشا مسينا وخلوا جماعته داير ين هذا الدولاب مع عظمه وذكروا أن الدوكا له ثلاث قرايا ثمار مدخولهم كل سنة ثلاثين ألف غرش . وصار فى نابل عيد فى تولية السلطان الجديد [2] موضع أبوه فصار زينة ثلاث أيام وأملوا بتاتى (براميل) حطب وحطوهم بين شواريف القلاع بين كل شرافتين بتية . وبعد العشا شعلوا البتاتى . وبين كل بتيتين مدفع . وكلما شعلوا بتية يضربوا المدفع الذى بجنبها حتى انتهوا إلى موضع البدء . وعلى هذا المنوال من قاعة ستالموا ومن المراكب والأغربه . ومعين لنابل (١٢٠) أربعة وعشرين غراب . ومصرف الأغربة عادتهـا على النسوان التى تحت القسط . وذكروا أنهم اثنى عشر ألف امرأة . وضرب فى هذه الثلاث أيام الزينة ألفين وستماية مدفع . وبرا نابل موضع يطلع منه دخان من صخر متقوب وعاملين فيه قبة وبيوت وفرش ولحف ، إذا كان إنسان ما هو طيب يروح إلى فوق هذا الدخان لأجل تجليب العرق ويشلح ثيابه ويلبس غيرهم وينام على الفرش ويتغطا تلك الليلة لأجل النفع بالتعريق . ويدير باله إلى روحه من الهوا والبرد . وهذا الدخان طلوعه من غير كبريت . وكان الدوكا أرسل غلايين للقرص ، وهم معدايين على الجبل الأخضر جابوا ثمان يسرا عرب . فبعد ما جابوهم إلى نابل أجا من أحكا للدوكا أن هذا الثمان عرب ما مسكوهم إلا فى الأمان جاءوا يبيعوا على الغلايين لبن وغنم . فجاب الدوكا القبطان وسايله عن ذلك . وقال له هذه الثمان رجال العرب الذى جبتوهم فى الأمان روح

---

(١) يصور كلام الصفدى هنا النظام الذى اتبع فى الامارات الايطالية (روما ، نابولى الخ) لتكفل الحكومة الخبز اللازم للناس . وما ذكره عن نفوذ الدولى مكايلوتشى وعن وضع تماثيل على باب الوكالة لتكون عبرة للقائمين بأمر الخبز يدل على فساد النظام . وكان هذا الفساد سبباً من أسباب الاضطراب الكبير الذى حدث فى مدينة نابولى فى سنة ١٦٤٧ وكان زعيم الشعب فيه السماك المشهور Masaniello

راجع De Reumont : The Carafas and Masaniello الترجمة الانجليزية . لندن ١٨٥٣

(٢) لا بد أن الزينة كانت لامر آخر إذ أن تولية السلطان الجديد (فيليب الرابع) كانت فى سنة ١٦٢١

استكرى لهم مركب وأرسلهم إلى الموضع الذى جبتهم منه وإلا اشنقك بتيابك .
فامتثل كلامه وأرسلهم إلى بلادهم وفى بعض أيام جاؤوا أكابر لعند الأمير
فخر الدين أرسلهم الدوكا اسونا (؟) وكلموه وقالوا إن رحنا إلي بلادكم
قدر ايش يجوا ناس معنا من أهلكم وبلادكم فقال لهم الأمير هذا أمر دين
ما اقدر أكفل أحد لا أخى ولا ولدى ولا أهل بلادى بل أنا عندكم
وقدامكم . فقالوا إذا ما جاءوا معنا ما يبيعونا زخيرة . فقال لهم أنتم تعرفوا
قوة دين الاسلام وقوة آل عثمان . بل الذى مراده يقهر القوتين ما يتكل
على مشترى زخيرة من الناس . فأحكوا فى لسان بعضهم بعضاً بلسانهم وهزوا
روسهم من هذا الجواب . فقالوا له (١٢١) كم كنت تجمع عسكرى فى بلادك
فقال لهم يوم كان المنصب علينا والحكم والحكومة فى أيدينا جمعنا أزيد من عشرة
آلاف رجل من غير الذى يتأخروا فى البلاد . وأما اليوم ما لى حكم
إلا على نفسي . فتعجبوا من جوابه لذلك . وتركوا الكلام معه . ومن ذلك
اليوم وهذه الجوابات ما عادوا بالهم منه مثل عادتهم ولا عادوا أعطوا العلوفة المعتادة
وبقا يبيع صيغة وحوايج ويخرج على نفسه والذى معه وبقى على هذه الحال
مدة فى نابل . وفى ذلك الوقت جاء إلى عنده القنصل الذى يسمى كردانا
الذى جاء معه من بلاده وعلى يده مكاتيب من سلطان فرنسا يطلب منه توجه
الأمير لعنده . وأرسل يقول له سمعنا أن مرادكم ترجعوا لبلادكم مرادنا
نتعارف بكم ونرسل معكم مكاتيب شفاعة فيكم إلي سلطانكم لأننا نحنا وإياه
صلح وأصدقاء من قديم من الاخوان . وما أراد الأمير يتوجه إلى عندهم
بل أرسل له مكتوب ملطف يعتذر له بسبب قلت توجهه لعندهم لأن وهو
عند الغراندوكا فى اليفرنا أرسل الحاج كيوان مكاتيب حتى يتوجه إلى عند
سلطان فرانسا فما أعطاه رضا بذلك فبهذا الوجه ما عاد حضرة الأمير توجه
لعنده . وبعد ذلك جاء يسير (أسير) للشيخ ناصر المذكور . وكان رجل
متصوف بقا يصلى في الأمير جماعة فى رمضان وحمد صبايا من بيروت بقا يوذن .
فحين سمعوا راحوا احكوا للدوكا واكابر دينهم . وكذلك الأمير كان عنده
فى الدار سلم بلولب وكمل السلم وعلاه حتى بقا يشرف على البحر والأسكلة .
وعمل قرب رأس السلم بيت حط فيه حمام . فقال الأسير للشيخ سمعنا أنه جايه

لعندكم ناس من أكابر (١٢٢) دينهم يسايلوكم عن ذلك . فتانى يوم جاءوا رهبان وبعض أكابر وسايلوهم عن ذلك وقال انتم تصلوا جماعة وعملتوا مأذنة . فكان جواب الأمير صحيح بنصلى . فقالوا نحن ما نمنعكم من صلاتكم . فقال لهم جايز كل من يصلى وحده . فقال الرهبان سمعنا أنكم عملتم مأذنة . فقال لهم رأينا دورة سلم فى الدار مدورة كملناها حتى نبقى نكشف على الأسكلة والمراكب . فقالوا عملتم بجنبه بيت فقال عملنا بيت لأجل الحمام . فقالوا مرادنا ننظره فقال لهم جايز . وطلع قدامهم أراهم الموضع . فلما نظروا بيوت الحمام موجودة مقطعة ومافيه موضع محراب للصلاة نزلوا وتركوا ذلك الكلام . وبعد ذلك جاء يسير للشيخ ناصر الدين المذكور وقال له فيه رجل مراده يجتمع فيك فى جنينة الدوكا . فقال له جايز . فراح قدامه الأسير وراح معه فلما وصل إلى الجنينة قعد يتفرج إلا والدوكا باشة نابل طالع لعنده . وأتاخذ منه الشيخ ناصر فطيب خاطره وقال له مرادنا نرسل معك كلام إلى الأمير فدخل معه إلى شلح الحمام . وقال له أنت من أين وكم لك سنة فى خدمة الأمير فقال له أنا من صيدا ولى فى خدمة الأمير من صغرى فشال له الدوكا مكتوب . وقال له هذا جاء من سلطان اسبانيا مضمونه إن كان الأمير فخرالدين يدخل فى ديننا نعطيه حكم على قدر ما كان عاطيه سلطان المسلمين فى بلاده وأزيد وإن كان ما يرضابذلك إن أراد يقعد وإن أراد يروح إلى بلاده فقال له نعرض الكلام على الأمير ونجيب لك الجواب فجاء الشيخ ناصر أحكا للأمير ذلك . فقال له الأمير روح رد الجواب على الدوكا (١٢٣) وتشكر من سلطان اسبانيا ومنه وقول له الأمير قال ما جينا إلى هذه البلاد لاكرامت دين ولا كرامت حكم ولا حكومة بل لما جاء علينا عسكر ثقيل جينا احتمينا عندكم وأحميتوا رأسه وراعيتوه ولكم بذلك الفضل والجميل والمنة إن أردتم هو قاعد عندكم بتوابعه على حاله وإن أرسلتوه إلى بلاده فهوا المراد لأن له أهل وتوابع وبلاد . حكمت الله فعّالى ؟ (تعالى) لأجل التقدير والتسهيل جاء مركب فى ذلك الوقت من صيدا وجاب مكاتيب للأمير فأرسل الدوكا ورا الأمير وقال له جاء من بلادكم مركب قال نعم قال جاء كم أخبار وكلام فقال جانا مكتوب من والدتنا تقول أننا بقينا محبوسين في قلعة الشام

ولما من الله تعالى علينا والحكام أطلقونا إلى بلادنا وأنا بقيت امرأت كبيرة مرادى تقوم تجى حتى أنظرك قبل الموت وأقسمت على بتربيتها لى أن أتوجه لعندها فقال له الدوكا وأنت إيش تقول فقال له أنتم أخبر بعزة الولد عند والدته . وبعد قسمها على بتوجهى إلى عندها ما عدت أقدر أتأخر من خاطرى عن التوجه إلى عندها . وإن كلفتمونى إلى قلة التوجه ما بقى فى رقبتى خطية من كلامها . فقال تؤامن تروح فى هذا المركب ولو ما كان فيه عدة كثيرة فقال المركب راح وجاء إلى بلادنا طريقين ثلاثة بالسلامة . فقال له مادام لك خاطر فى الرواح نعطيك أجازة . فتشكر الأمير منه وفرح بذلك . وقال له عن أجازتك بكرة نزل العيال والحوايج . فقال جايز وراح الأمير وقت المغرب أعلم أعياله وتوابعه فما رقدوا تلك الليلة من شدة الفرح (١٢٤) والانشراح . وكان توفى إلى الأمير بنت من مدة فتبوتها بتابوة وحطها فى أوضة وسد عليها بالحجر والكلس وديعة حتى يعاود لبلاده يأخذها معه . ففك الباب ونزل التابوة وأرسل الى الأسكلة مع بعض حوايج حتى ينزلوهم للمركب فمنعوه الواقفين على الأسكلة وجاؤا أعلموا الأمير وهو متفكر فى ذلك الوقت عدا الدوكا قرب الباب فتكلم معه أن الذى فى الأسكلة منعوهم لأن ما معهم أجازة من الدوكا فى نزول ذلك . وطلب ناس أن يروحوا للذى فى الأسكلة وعين معهم الأمير من جماعته ناس فما عادوا تعارضوا الى تنزيل الأعيال والأسباب وما بقوا متعوقين إلا على ورقة الأجازة لأن العادة عندهم أن ما يقلع مركب إلا بورقة الأجازة . وبقا الأمير يطلب الورقة من الدوكا وهو يطاول فكان أحد ندمه قال له ما هو مليح أن يتوجه ابن معن الى بلاده لأنه أطلع على بلاد النصارى وأحوالهم . فبقى الدوكا يطاول فى ورقة الأجازة ثمان أيام والأعيال والأولاد والأسباب فى المركب . وكان عند الأمير ترجمان من قبل الدوكا يقال له قارلو فقال له مرادنا تدخل للمركب تطيب خاطر الأعيال وتعاود فقال له جايز . وكان الأمير شارى صندوق بارود شاله من جوف المركب وحطه تحت الأعيال وقال إن ألزمنا الدوكا فى النزول من المركب نعرف أن ما بقا من أيديهم خلاص ومعنا أعيال وأولاد وأنه إذا آيس من الدوكا

يعطى البارود النار ويحرق له وإلى الأعيال والأولاد. ونزل من المركب على هـذه النية (١٢٥) فراح لعند الدوكا حتى يعطيه فصل الكلام الذى لا بد عنه. وقال إلى الدوكا نحن ما نزلنا إلى المركب والأعيال والأسباب إلا بأجازتك ورضاك. ولهم ثمان أيام فى هذا الشوب[1] وعليهم صيام رمضان. مرادنا منك ورقة الأجازة فى السفر. فقالت له إمرأته ما دام أنك أعطيته قول وإقرار بالتوجه إلى بلاده أعطيه ورقة الأجازة وخليهم يتوجهوا الآن أعياله وأولاده وصاروا فى المركب فقال جايز حتى يجى إلى عندى عشية حتى أكتب له ورقة الأجازه. فلما عاود لعنده ثانى ليلة حط له كرسي وقعده قباله وقال له إلى أين تروح فقال إلى صيدا. فقال له من حاكم صيدا فقال له ولدى. فقال إيش عمره. فقال عشرين سنة. فقال له ما تفرغ من ولدك وأهلك وأهل بلادك فقال أنا ما فارقتهم على بغض ولا على عداوة. فقال إذا ما فزعت منهم ما تفزع من السلطان فقال أنا إيش أريد من السلطان. أنا راضى باللقمة وشربة الماء وأنظر والدتى وأهلى. واما رضوا منى بذلك وإلا الجبال واسعة. وإن كان ما تساعنا الجبال والا الدنيا واسعة. ونكون نفذنا كلام والدتنا. فقال له الدوكا تروح إلى اسلامبول. فقال له لو كنت أروح إلى اسلامبول ما جيت إلى عندكم كأنهم ظنوا أن الأمير يروح إلى اسلامبول ويحكى عن بلادهم وأحوالهم. فلما قال لهم هذا الجواب طاب خاطرهم. فقال غداً أرسل لنا قارلو الترجمان حتى نكتب لك ورقة الأجازة فى ثانى يوم أرسل الترجمان المذكور. وكتب الدوكا للأمير ورقة الأجازة وجابها الترجمان المذكور الى الأمير فشال الأمير (١٢٦) الكيس من جيبته أعطاه إياه بما فيه بشارته وقال له روح ودي الورقة إلى أعيالنا الذى فى المركب حتى يطيب خاطرهم وطلع للمركب وأعطاهم الورقة فشالوا سوار ذهب من يدهم وأعطوه إياه بشارة. وتوجه الأمير لعند الدوكا يودعه ويستكثر خيره ونزلوا للمركب فى أواسط شهر رمضان سنة تسع وعشرين وألف توجهوا إلى أسكلة نابل.

(١) الشوب: القيظ.

ولما وصلوا إلى أسكلة مسينا طلع من أسكلتها خمس أغربة فظن الأمير وجماعته أن الأغربة جايين إليهم حتى يأخذوهم لعند سلطان اسبانيا . فصار عندهم حسابات وهم عظيم من ذلك . فتارى الأغربة بابا روميه ورايحين إلى بلادهم . فلما فاتوهم الأغربة طاب خاطرهم وعدوا بوغاز مسينا . وطاب لهم الريح وساروا تلك الليلة وفى صبيحة ثانى يوم صادفهم غليون قرصان وقصدهم . وبقا الريح طيب للجميع . لاهو يقدر يلحقهم ولاهم يسبقوه . فلما غابت الشمس افترقوا وبقوا مسافرين حتى أشرفوا على عكا .

. . . .

(١٢٧) وهم مارين بين نابل ومسينا رأوا جبل الدخان النار . وإذا قرب منه مراكب المسافرين يسمعوا فيه أصوات هايلة وأحجار ترتفع بالهوا من نار وترتمى فى البحر . وحجز الخفان من ذلك . ويلوهم أهل المراكب المارين بذلك البحر . ومنهم يصنعوا حجر الرجل بالحماميم (بالحمامات) بكل موضع . وطلوع النار والدخان من الكبريت وكذلك رأوا فى نابل جبل منقور فى العدة من المدينة الى موضع يقال له البصول. والبصول [1] بلد وبساتين ومنتزهات . والدرب الذى نقروها لأجل العربات حتى تروح على الثغور ولا تطلع فى الجبل . وطول هذا النقب ميل من الباب للباب . وعرضه ما يعدى العربتين . واحدة رايحة وواحدة جاى حتى لا يتعوق فى بعضهم البعض . لأن اذا تلاقوا العربتين يقول اواحد على يمينك والآخر على شمالك . وفى النقب قفاعات فى سقفه لأجل الضو . ولكن من علو الجبل ما يصل الضو الى قرب النقب إلا ضعيف . وفى عند الوسط مصورين السيدة مريم وراميين عليها قنديل مضوى دايم إذا وصلوا لعندها المارين من هناك عرفوا أنهم وصلوا لنصف النقب . وسايلنا عن هذا (١٢٨) النقب . فقالوا من قديم من قبل السيد المسيح وما أحد يعرف فى أى جيل

(١) البصول : Pozzuoli موضع غربى مدينة نابولى يفصلهما رأس بوزيليبوا ويصلهما النفق الذى يشير اليه الصفدى . ويقال أن حفره كان على يد ماركوس أجريبا سنة ٢٧ قبل الميلاد . وفى طرف النفق من جهة نابولى قبر الشاعر فيرجيل على المشهور .

انعمل. وذكروا أن في البصول كان أسكلة بقا يرسى بها الغلايين. وفي بعض الزمان جاء تراب ورمل من البحر حتى طم موضع المراكب. وصار موضع الاسكلة أرضاً. وكذلك نابل في الجبل بنصف مرحلة ثلاث جبال. وبين الثلاث جبال سهلة كبيرة. ويأخذ من بين هذه الثلاث جبال تراب الى عمل الكبريت. ومعمل الكبريت له خوابي عده مبزولة يحطوا التراب بها. والخوابي مركبة على موقد. ويوقدوا تحتهم فيذوب الكبريت. وينزل من البزولات إلى الخوابي. ويصير آقراصاً. ثم يصفوا الكبريت مرة أخرى. ويعملوا من هذا الكبريت بعض شربات وطاسات لأجل حين يشربوا منها. لأن الشرب من أوعية الكبريت نافع لبعض الأوجاع. والتراب الذى يشيلوه يبان فيه شقف الكبريت. ومن سخونة الأرض تتنفس النار منها. وتطلع النار مثل نار الأتون لهبة حمرة على قدر قامتين ثلاثة. من تحت حس دوى ومن رأس اللهبة دخان. ومن خاصية هذه النار إذا وضعت البلان اليابس فوقها لا يحترق. وإذا وضع الأنسان فوق منها معمول حديد يذوبه ويبقى ينقط، وإن بقى الحديد فوقها يذوب جميعه. وجميع ما يتحصل من أراضى هذه الكبريت وقف للكنيسة. وفوق نابل كذلك عن نصف مرحلة بركة. وفوق البركة مغارة صغيرة مقدار أربع خمس أدرع عمقها. وأما علوها ووسعها مقدار ذراعين (١٢٩). وفي وسط المغارة حجر إذ دخلوا جوات الحجر الكلب في المغارة يلهث ويفتح فمه ويطالع لسانه ويغشى عليه. وإن سحبه أحد في الحين ورماه في البركة يفيق ويقوم على حيله. وإن تركه في المغارة إن كان كلب أو غيره يهلك. وذلك من حماوة الكبريت. ولها المغارة باب وخدامين. وعندهم كلاب لأجل ذلك اذا جاء لعندهم أحد يعملوا قدامه حتى يفرجوه لأجل معلومهم. وبركة الماء الذى تحت المغارة من ماء المطر. ويزرعوا بها الكتان والكتان موجود في جميع بلاد النصاره. ويعملوا منه قماش القمصان وغيره وخيطان وقماش الياقات.

وكذلك الهند الجديدة الذى فتحها سلطان اسبانيا عامل لها أربعة وعشرين غليوناً إثنى عشر غليون تروح واثنى عشر غليون تجى.

يجيبوا فيها فضة الريال والبهار . والاثنى عشر غليون من اسبانيا . وسفرهم ستة شهور حتى يصلوا . وذكروا أن فى كل غليون ماية وعشرين مدفعاً وألف نفس وطاحون وبير (؟) . وفى بعض السنين لاقوهم غلايين الفلمنك و كاونوهم و كسبوا منهم بعض غلايين . وذكروا أن مدينة باريز فيها خلق قدر مدينة نابل طريقين . وذكروا أن الأمير سمع من أكابر بلاد النصاره أن جميع الأرض المعمورة الثلثين فى يد المسلمين والثلث فى يدالنصارى . وفيه ناس قدر الثلثين الذى فى يد المسلمين . لأن ما فيها لا برية ولا خراب . وذكروا أن (١٣٠) جميع بلاد النصارى كل حاكم بلاد يعلم أهل بلاده نقل العدة وضرب البندق والسلاح . ويكتب أهل بلاده عسكرية منهم ناس . وإذا تعلموا نقل السلاح وبقوا سنتين ثلاثة يعطيهم أجازتهم . ويعلموا غيرهم . وكذلك إذا كان حاكم مراده يعمل قتال وسفر مع أحد يكتب عسكر من بلاده ومن غير بلاده .

بعض المؤلفات الحديثة لأساتذة الكلية

كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

تأليف أحمد بن على المقريزى (٧٦٦ - ٨٤٥ هـ)

ينشره محمد مصطفى زياده

فى مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر

يقع هذا المؤلف فى أربعة أجزاء، وهو خاتمة كتب المقريزى فى تاريخ مصر، ويشمل تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية، حتى قبيل وفاة مؤلفه سنة ٨٤٥ هـ (١٤٤٢ م).

أخرج الناشر القسم الأول من الجزء الأول فى ٢٦١ صفحة، وتصدير قصير فى عشرين صفحة، من القطع الكبير. وقد اعتمد فى إخراج المتن على صور شمسية من النسخة الأصلية، التى كتبها المؤلف لنفسه، والموجودة الآن فى مكتبة «يكى جامع» بالآستانة، واستعان فى المقارنة والمقابلة بصور شمسية أخرى، موجودة بدار الكتب المصرية، وهى من نسخة خطية متأخرة، تملكها المكتبة الأهلية فى باريس.

وقد ذيل الناشر صفحات المتن بحواش تاريخية وجغرافية ولغوية، واستقى لذلك من المراجع والمعاجم العربية والأفرنجية.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. II—PART I

MAY 1934

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to the Dean of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

Second Edition

CAIRO
FOUAD I UNIVERSITY PRESS,
1953

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to the Dean of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

CONTENTS

OF THE EUROPEAN SECTION

LÉVY-BRUHL'S THEORY OF PRIMITIVE MENTALITY

BY

E. E. EVANS-PRITCHARD

This essay is a continuation of my paper on "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic" in the last number of our Bulletin (1). In that paper I gave an account, and made a critical analysis, of the theories of Tylor and Frazer about primitive thought, especially thought relating to magical practices. These theories were severely criticised from two camps. Marett and a number of subsequent writers attacked them for paying attention exclusively to the cognitive processes of primitive thought and neglecting the affective states which give rise to them. Durkheim and his School attacked them for trying to explain primitive thought in terms of individual psychology and totally neglecting its social character. On its critical side Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality is similar to that of the *Année Sociologique* groop of writers but on its constructive side it has a character of its own and has had wide enough influence to merit separate treatment (2).

(1) "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic", *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. I, Part 2, 1933.

(2) Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality is complete in his first volume on the subject. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1st ed., 1910. An authorised translation of this book into English by Lilian A. Clare was published under the title of *How Natives Think* (London, 1926). All references in this paper are to the 9th ed.=

In France and Germany Lévy-Bruhl's views have been extensively examined and criticised and it is difficult to understand why they have met with so great neglect and derision among English anthropologists. Their reception is perhaps partly due to the key expressions used by Lévy-Bruhl in his writings, such as "prélogique", "représentations collectives", "mystique", "participations", and so forth. Doubtless it is also due in part to the uncritical manner in which Lévy-Bruhl handled his material which was often of a poor quality in any case. But responsibility must be shared by his critics who made little effort to grasp the ideas which lay behind the cumbrous terminology in which they were frequently expressed and who were far too easily contented to pick holes in the detail of his arguments without mastering his main thesis. Too often they merely repeated his views under the impression that they were refuting them. In this essay Lévy-Bruhl's main thesis is examined and is tested in its application to the facts of magic. Its application to other departments of social life, e.g. language and systems of numeration, is not considered.

Like Durkheim Lévy-Bruhl defines social facts by their generality, by their transmission from generation to generation,

=(Paris, 1928) under the letters ***F.M.*** The page number of the English translation is given in brackets, e.g. *F. M.*, 86-87 (*E. T.* 84-85). His later publications repeat the argument of *Les Fonctions Mentales* and adduce voluminous evidences in support of them. The first is *La Mentalité Primitive*, 1st ed., 1922. An authorised translation of this book has also appeared in English under the title of *Primitive Mentality* (London, 1923), Lilian A. Clare again being the translator. All references are to the 2nd ed. (Paris, 1922) and under the letters *M. P.* No reference is made to the pages of the English translation since this is inaccessible at the time of writing. Lévy-Bruhl's two later works are *L'Ame Primitive* (Paris, 1927) and *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive* (Paris, 1931). They have been very little used in this essay where they are referred to as ***A.P.*** and *Le Surnaturel.* A concise summary of Lévy-Bruhl's views on primitive thought is contained in his Herbert Spencer Lecture delivered in Oxford and published under the title of *La Mentalité Primitive* (Oxford. 1931). This is referred to as ***H. S. L.***

auq dy their compulsive character. The English School make the mistake of trying to explain social facts by processes of individual thought, and, worse still, by analogy with their own patterns of thought which are the product of different environmental conditions from those which have moulded the minds which they seek to understand.

"Les 'explications' de l'école anthropologique anglaise, n'étant jamais que vraisemblables, restent toujours affectées d'un coefficient de doute, variable selon les cas. Elles prennent pour accordé que les voies qui nous paraissent, à nous, conduire naturellement à certaines croyances et à certaines pratiques, sont précisément celles par où ont passé les membres des sociétés où se manifestent ces croyances et ces pratiques. Rien de plus hasardeux que ce postulat, qui ne se vérifierait peut-être pas cinq fois sur cent" (1).

The mental content of the individual is derived from, and explained by, the collective representations of his society. An explanation of the social content of thought in terms of individual psychology is disastrous. How can we understand belief in spirits merely by saying, as Tylor does, that they arise from an intellectual need to account for phenomena? Why should there be a need to explain the phenomena of dreams when this need makes itself so little felt about other phenomena? Rather should we try to explain such notions as belief in spirits by stressing the fact that they are collective notions and are imposed on the individual from without and, therefore, are a product in his mind of faith and not of reason.

Lévy-Bruhl then develops his own point of view. Collective representations explain individual thought and these collective representations are functions of institutions, so that we may suppose as social structures vary the collective representations will show concomitant variations.

---

(1) *F. M.*, p. 13 (*E. T.*, 23).

"Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. A des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés" ([1]).

Nevertheless it may be said at the outset that Lévy-Bruhl in his works does not attempt to correlate the beliefs which he describes with the social structures of the peoples among whom they have been recorded. He makes no effort to prove the determinist assumption set forth in the above quotation nor to explain why we find similar beliefs in two societies with quite different structures. He contents himself with the broad generalization that all primitive peoples present uniform patterns of thought when contrasted with ourselves.

We are logically orientated, or, as one might say, scientifically orientated, in our thought. Normally we seek the causes of phenomena in natural processes and even when we face a phenomenon which we cannot account for scientifically we assume that it appears mysterious to us only because our knowledge is as yet insufficient to explain it. While to primitive minds there is only one world in which causation is normally attributed to mystical influences, even those among us who accept theological teachings distinguish a world subject to sensory impressions from a spiritual world which is invisible and intangible. We either believe entirely in natural laws or if we admit mystical influences we do not think that they interfere in the workings of an ordered universe.

([1]) *F. M.*, p. 19 (*E. T.*, pp. 27-28).

"Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles" ([1]).

Primitive peoples on the other hand are mystically orientated in their thought, that is to say their thought is orientated towards the supernatural. They normally seek the causes of phenomena in supernatural processes and they refer any new or unusual occurrence to one or other of their supernatural categories.

"Bien différente (from ours) est l'attitude de l'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : c'est elles qui en font la contexture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, le retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation" ([2]).

Lévy-Bruhl asks why primitive peoples do not inquire into causal connections which are not self-evident. In his opinion it is useless to reply that it is because they do not take the trouble to inquire into them for we are left with the further question, why they do not take this trouble. The correct answer is that savages are prevented from pursuing enquiries into the workings of nature by their collective representations. These formalised patterns of thought, feeling, and behaviour, inhibit any cognitive, affective, or motor, activities which conflict with them. For example, when a savage is killed by a buffalo, he often enough

([1]) *M. P.*, p. 17.
([2]) *M. P.*, pp. 17-18.

refers the occurrence to supernatural causes, normally to the action of witchcraft. In his society death is due to witchcraft and witchcraft is proved by death. There is obviously no opening for a purely scientific explanation of how death has occurred for it is excluded by social doctrines. This does not mean that the savage is incapable of rational observation. He is well aware that the dead man was killed by a buffalo but he believes that the buffalo would not have killed him unless supernatural forces had also operated.

Lévy-Bruhl's point of view is perhaps best set forth by giving a couple of examples from his works of the type of thought which he characterises as primitive and prelogical. Thus he quotes Miss Kingsley about the belief of West African Negroes that they will sustain an injury if they lose their shadows. Miss Kingsley writes:—

"It strikes one as strange to see men who have been walking, say, through forest or grass land, on a blazing hot morning quite happily, on arrival at a piece of clear ground or a village square, most carefully go round it, not across, and you will soon notice that they only do this at noontime, and learn that they fear losing their shadow. I asked some Bakwire I once came across who were particularly careful in this matter, why they were not anxious about losing their shadows when night came down and they disappeared in the surrounding darkness, and was told that was alright, because at night all shadows lay down in the shadow of the Great God, and so got stronger. Had I not seen how strong and how long a shadow, be it of man or tree or of the great mountain itself, was in the early morning time?" (¹).

It is evident from Miss Kingsley's account that the West African idea of a shadow is quite different from ours and that, indeed, it excludes ours since a man cannot both hold our idea of a shadow as a negation of light and at the same time believe

(¹) Mary Kingsley, *West African Studies*, p. 176, quoted in *F. M.*, p. 50 (*E. T.*, p. 54).

that a man so participates in his shadow that if he cannot see it he has lost it and will become ill in consequence. The second example, from New Guinea, illustrates in the same manner the incompatibility of our view of the universe with that held by savages:—

"A man returning from hunting or fishing is disappointed at his empty game-bag, or canoe, and turns over in his mind how to discover who would be likely to have bewitched his nets. He perhaps raises his eyes and sees a member of a neighbouring friendly village on his way to pay a visit. It at once occurs to him that this man is the sorcerer, and watching his opportunity, he suddenly attacks him and kills him" (1).

Responsibility for failure is known beforehand and the socially determined cause excludes any endeavour to discover the natural cause of absence of fish or game or inability to catch them.

From many hundreds of examples of kind just cited emerge the two propositions which together form Lévy-Bruhl's thesis: that there are two distinct types of thought (2), mystical thought and logical thought; and that of these two types of thought the mystical type is characteristic of primitive societies and the logical type is characteristic of civilized societies. These two propositions are stated by Lévy-Bruhl in his Herbert Spencer Lecture as follows:—

"1° Il existe une 'mentalité primitive', caractérisée par son orientation mystique, par un certain nombre d'habitudes mentales, et spécialement par la loi de participation, qui y coexiste avec les principes logiques. Elle est remarquablement constante dans les sociétés dites inférieures.

(1) Guise, *Wangela River, New Guinea*, *J. A. I.*, XXVIII, p. 212, quoted in *F. M.*, p. 73 (*E. T.*, p. 73).

(2) Types of thought must not be confused with types of mind classified by some writers as "synthetic" and "analytic", "intuitive" and "logical", "extravert" and "intravert", "romantic" and "classic", and so on.

"2° Elle se distingue nettement de la nôtre, mais elle n'en est pas séparée par une sorte de fossé. Au contraire, dans les sociétés les plus 'civilisées' on en aperçoit sans peine des traces et plus que des traces. Dans nos campagnes, et jusque dans nos grandes villes, on n'aurait pas à chercher loin pour rencontrer des gens qui pensent, sentent, et même agissent comme des primitifs. Peut-être faut-il aller plus loin encore, et reconnaître que dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive..." (1).

As often happens when an author has to sift a great mass of material of uneven range and quality, Lévy-Bruhl has sometimes handled his material carelessly and he has been much criticised on this score, the works *contra* Lévy-Bruhl being by this time almost as numerous as his own. Insofar as these works (2) are more than mere criticism of detail, they aim at proving that savages have a body of practical knowledge; that they think logically and are capable of sustained interest and effort; that the mystical thought we find in primitive societies can be paralleled in our own; and that many of the ideas regarded by Lévy-Bruhl as mystical may not be so lacking in objective foundations as he imagines. In my opinion most of this criticism is very ineffective, disproving what no one holds to be proved.

(1) *H. S. L.*, p. 26.

(2) The most ambitious critical work on the so-called theory of *prélogisme* is OLIVIER LEROY'S *La Raison primitive, Essai de réfutation de la théorie de Prélogisme*, Paris, 1927. Besides other writings mentioned in this paper I may mention the critical but laudatory summary of Lévy-Bruhl's theories in DR. GOLDENWEISER'S *Early Civilization*, 1921, and the not unfriendly criticism contained in G. VAN LEEUW'S, *La structure de la Mentalité primitive*, extrait de *La Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1928. The best account of Lévy-Bruhl's theories is by Davy in the 4th part, pp. 193-305, of his *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1931. See also: DURKHEIM, *Année sociologique*, t. XII, p. 35, and *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, pp. 336-342; MAUSS, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1923; RAOUL ALLIER, *Les non-civilisés et nous*, 1928; D. ESSERTIER, *Philosophes et Savants français du xxe siècle, La Sociologie*, Paris, 1930.

It seldom touches Lévy-Bruhl's main propositions. His theory of primitive mentality may distort savage thought but it would seem better to correct the distortion than to dismiss the theory completely.

I shall not repeat here all the charges which have been brought against Lévy-Bruhl but shall draw attention only to the more serious methodological deficiencies of his work. These obvious deficiencies are as follows: firstly, he makes savage thought far more mystical than it is; secondly, he makes civilised thought far more rational than it is; thirdly, he treats all savage cultures as though they were uniform and writes of civilised cultures without regard to their historical development.

(1) Lévy-Bruhl relies on biased accounts of primitive mentality. Most of his facts are taken from missionary and travel reports and he uses uncritically inferences of untrained observers. We have to bear in mind that these observers were dominated by the *représentations collectives* of their own culture which often prevented them from seeing the admirable logic of savage critics, thereby attributing to savages impermeability to experience which in some matters might with greater justice be ascribed to themselves. Whom is one to accuse of 'prelogical mentality', the South African missionaries or the Negroes of whom they record that "they only believe what they see" and that "in the midst of the laughter and applause of the populace, the heathen enquirer is heard saying 'Can the God of the white men be seen with our eyes? . . . . and if Morimo (God) is absolutely invisible how can a reasonable being worship a hidden thing?'" (1).

Who in this instance displays "a decided distaste for reasoning?". These Negroes believed in their own invisible beings but considered ridiculous the invisible beings of the missionaries.

(1) *Missions évangéliques*, XXIII, 1848, p. 82 (Schrump). Quoted in *M. P.*, pp. 3-4.

The missionaries, on their side, believed in the invisible beings of their own culture but rejected with scorn the invisible beings of Negroes who, they concluded, were impermeable to experience. Both missionaries and Negroes alike were dominated by the collective representations of their cultures. Both were alike critical when their thought was not determined by social doctrines.

It is also necessary to bear in mind, when assessing the value of reports on savage custom and belief, that Europeans are inclined to record the peculiar in savage cultures rather than the commonplace. Missionaries, moreover, naturally show a keener interest in ideas expressed by savages about the supernatural than in their more mundane thoughts and activities, and consequently they have stressed religious and magical belief to the disadvantage of other aspects of social life.

Lévy-Bruhl's thesis is weakened not only by uncritical use of authorities, but also by the comparative method which he used in company with most writers of the period. In my criticism of Frazer I have already shown wherein lies the weakness of this method. Social facts are described adequately only in terms of their interrelations with other social facts and in compilations like the works of Frazer and Lévy-Bruhl they are torn from their network of inter-connections and presented in isolation and therefore shorn of much of their meaning. Nevertheless we ought not to exaggerate the distortion due to the Comparative Method and we must remember that when an author describes social life from a single angle it is not encumbent on him to describe all the social characters of each fact. He expects a margin of error but hopes that it will be minimised by the vast number of phenomena taken into consideration.

The tendency of Lévy-Bruhl's authorities to record mystical practices rather than familiar and empirical occupations, and the method he employed which allowed him to select from hundreds of societies customs associated with mystical beliefs without describing from the same societies the many activies which depend

upon observation and experiment, have unduly distorted savage mentality. Out of a vast number of social facts observers have tended to select facts of the mystical type rather than of other types and in Lévy-Bruhl's writings a secondary selection has taken place through which only facts of a mystical type have been recorded, the final result of this double selection being a picture of savages almost continually and exclusively conscious of mystical forces. He presents us with a caricature of primitive mentality.

Most specialists who are also fieldworkers are agreed that primitive peoples are predominantly interested in practical economic pursuits; gardening, hunting, fishing, care of their cattle, and the manufacture of weapons, utensils, and ornaments, and in their social contacts; the life of household and family and kin, relations with friends and neighbours, with superiors and inferiors, dances and feasts, legal disputes, feuds and warfare. Behaviour of a mystical type in the main is restricted to certain situations in social life. Moreover it is generally linked up with practical activities in such a way that to describe it by itself, as Lévy-Bruhl has done, deprives it of the meaning it derives from its social situation and its cultural accretions.

(2) Lévy-Bruhl compares the savage with 'us' and contrasts 'our' mentality with savage mentality. "The discursive operations of thought, of reasoning and reflection" are to 'us' "the natural and almost coutinuous occupation of the human mind". 'We' live in an intellectualised world and have banished the supernatural to a vague indefinite horizon where it never obscures the landscape of natural order and uniformity. But who are 'we'? Are we students of science or unlettered men, urbanised bourgeoisie or remotely situated peasants? Can we group together Russian peasants, English miners, German shopkeepers, French politicians and Italian priests, and contrast their logical thought with the mystical thought of Zulu warriors, Melanesian fishermen, Bedouin nomads, and Chinese peasants? Is the thought of European peasants so scientifically orientated and the thought of

Negro peasants so mystically orientated that we can speak of two mentalities, civilised mentality and primitive mentality?

It is a deficiency in Lévy-Bruhl's writings that whilst insisting on the difference between primitive mentality and civilised mentality and devoting several volumes to a minute description of the former, he entirely neglects to describe the latter with equal care. Lévy-Bruhl tells us about the mentality of our culture :—

" D'autre part, en ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, anciens et modernes, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent " [1].

But, whilst he tells us what missionaries, traders, political officers, and explorers, say about savage thought, he does not inform us what philosophers, logicians, and psychologists, ancient and modern, say about civilised thought. This procedure is inadmissible. Clearly it is necessary to describe the collective representations of Englishmen and Frenchmen with the same impartiality and minuteness with which anthropologists describe the collective representations of Polynesians, Melanesians, and the aborigines of Central and Northern Australia, if we are to make a comparison between the two. Moreover, in describing the thought of Europeans it is desirable to distinguish between social and occupational strata.

If Lévy-Bruhl had stated that when he spoke of civilised mentality he referred to the type of thought found among the better educated classes of Europe in the twentieth century he would have exposed himself less to the criticism that it is possible to produce a parallel belief among European peasants to almost every belief instanced by him as typical of primitive mentality. This criticism would then have been irrelevant because such

[1] *F. M.*, p. 21 (*E. T.*, 29-30).

beliefs are regarded as superstitions by the educated classes. Lévy-Bruhl admits that there are many evidences of primitive mentality in civilised countries, even among educated people, so that my criticism of Frazer for comparing the European scientist with the savage magician instead of comparing ritual with scientific behaviour in the same culture, either savage or civilised, is also pertinent to Lévy-Bruhl's writings. To this point I return later.

(3) Like many other writers Lévy-Bruhl treats all peoples whom we regard as savages or barbarians as though they were culturally uniform. If patterns of thought are functions of institutions, as he himself asserts, we might reasonably demand that a classification of institutional types should preceed a study of ideational types. There are grave objections to illustrating primitive mentality by taking examples from Polynesians, Africans, Chinese, and North American Indians and treating these examples as of equivalent significance, for even in contrast with European culture the cultures of these peoples present little uniformity. In the same way he writes of European culture in vague terms as though it also were uniform. I have already mentioned his failure to distinguish between social and occupational strata. Also European peoples have not an identical culture. But from this point of view the most damaging criticism of Lévy-Bruhl is that he makes no effort to distinguish between prevalent modes of thought in Europe at different historical periods. Mystical and scientific thought can best be compared, as suggested above, as normative ideational types in the same society, or their historical development in relation to one another can be traced over a long period of history in a single culture. Lévy-Bruhl argues that mystical thought is distinctive of primitive cultures and scientific thought is distinctive of civilised cultures. If this is correct then it ought to be possible to show how we who at the present time are civilised changed our collective representations on our emergence from barbarism. Do the English of the 12th century exemplify civilised mentality

or primitive mentality? This question is not only relevant but it is imperative that we should know Lévy-Bruhl's answer to it if we are to consent to his views. But he neglects the issue.

If we are to regard English thought in the early Middle Ages as *prélogique*, and it is difficult to see how we can avoid doing so when such peoples as the Chinese furnish Lévy-Bruhl with many of his examples of primitive mentality, then it is desirable to trace the history of the development of scientific thought in England and to investigate the sociological conditions that have allowed its emergence and growth. Moreover, if an author compares civilised with primitive mentality and illustrates these from the cultures of different peoples, one expects a clear definition of 'civilisation' and 'primitiveness' so that one may test his theory historically.

The criticisms of Lévy-Bruhl's theories which I have already mentioned, and I have by no means exhausted the objections to his views, are so obvious and so forcible that only books of exceptional brilliance and originality could have survived them. Yet each year fresh polemics appear to contest his writings and pay tribute to their vitality. I suggest that the reason for his writings, in spite of their methodological deficiencies, still exercising a powerful influence on anthropological thought is due to the facts that he perceived a scientific problem of cardinal importance and that he approached this problem along sociological lines instead of contenting himself with the usual psychological platitudes.

We must not, therefore, dismiss his writings with contempt, as many anthropologists do, but must try to discover what in them will stand the test of criticism and may at the same time be considered an original contribution to science. We can best undertake this task by asking ourselves the following questions: (*a*) Are primitive modes of thought so different from modes of thought current among educated Europeans that the need arises to define wherein the difference lies and to explain it? (*b*) What does Lévy-Bruhl mean when he says that primitive thought is

,prelogical'? (*c*) What does he mean by 'collective representations'? (*d*) What does he mean by 'mystical'? (*e*) What does he mean by 'participations'?

(*a*) In his writings Lévy-Bruhl cites the observations of dozens of educated Europeans on primitive custom and belief and shows that they frequently found savage ideas incompatible with their way of thinking.

Many of these Europeans were observers who had long experience of savages and were of the highest integrity. Thus no one knew the Maori better than Elsdon Best who wrote of them:

"The mentality of the Maori is of an intensely mystical nature...... We hear of many singular theories about Maori beliefs and Maori thought, but the truth is that we do not understand either, and, what is more, we never shall. We shall never know the inwardness of the native mind. For that would mean retracing our steps for many centuries, back into the dim past, far back to the time when we also possessed the mind of primitive man. And the gates have long closed on that hidden road" (1).

Miss Kingsley is recognised to have been an incomparable observer of the life of the West African Negro of whom she wrote:

"The African mind naturally approaches all things from a spiritual point of view...... things happen because of the action of spirit upon spirit" (2).

However, in order to meet the possible objection that these Europeans were not trained anthropologists and were unused to strictly scientific methods of investigation, I will quote passages from the recent writings of three anthropologists who have had

(1) ELSDON BEST, Maori Medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, XIII, p. 219 (1904). Quoted in *F. M.*, p. 69 (*E. T.*. p. 70).

(2) Miss KINGSLEY, *West African Studies*, p. 330. Quoted in *F. M.*, p. 65 (*E. T.*, p. 67).

wide fieldwork experience as further evidence that this incompatibility between savage and civilised modes of thought really exists and was not imagined by Lévy-Bruhl. Prof. and Mrs. Seligman write of the tribes of the Pagan Sudan:

"On this subject (of magic) the black man and the white regard each other with amazement; each considers the behaviour of the other incomprehensible, totally unrelated to everyday experience, and entirely disregarding the known laws of cause and effect" (1).

Mr. Fortune writes of the Dobuans:

"Behind this ritual idiom there stands a most rigid and never-questioned dogma, learnt by every child in infancy, and forced home by countless instances of everyday usage based upon it and meaningless without it or in its despite. This dogma, in general, is that effects are secured by incantation, and that without incantation such effects cannot come to pass .. ... In brief, there is no natural theory of yam growth, of the powers or canoe lashings of fish nets, of gift exchange in strange places overseas, of disease and death, of wind and rain, of love between man and woman. All these things cannot possibly exist in their own right. All are supernaturally created by the ritual of incantation with the help of the appropriate technological processes in agriculture, canoe making, fishing preparation, and with the help of more mundane wooing in overseas gift exchange in love-making, but without any such extra work in making wind and rain, disease and death or in their counteracting (apart only from the practice of bleeding the patient in some cases of illness). This latter type of unaided incantation expresses truly the attitude of the native towards incantation throughout. It is the really important factor in producing an effect" (2).

(1) *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, by C. G. and B. Z. Seligman, 1932, p. 25.

(2) *Sorcerers of Dobu*, by R. F. Fortune, 1932, pp. 97–98.

(*b*) These modes of thought which appear so true to the savage and so absurd to the European Lévy-Bruhl calls 'prelogical'. By 'prelogical' he appears to mean something quite different to what many of his critics attribute to him. He asserts simply that primitive beliefs when tested by the rules of thought laid down by logicians are found to contravene these rules. This does not mean that savages are incapable of thinking coherently, a proposition which Lévy-Bruhl would be the last to defend, but it means that if we examine patterns of belief in savage cultures we shall find they often run counter to a scientific view of the universe and contain, moreover, what a logician would call inherent contradictions. Many of Lévy-Bruhl's critics seem to imagine that he implies cerebral inferiority when he speaks of savages as prelogical and think that if they can show that savages perform cognitive processes of a more elaborate type than mere perception of sensations they will have contraverted him.

Of criticisms of this type he writes :

" Mais beaucoup d'entre elles proviennent d'un malentendu, et s'adressent à une théorie dont personne, je pense, ne voudrait prendre la responsabilité, et selon laquelle il y aurait deux espèces d'esprits humains : les uns, les nôtres, pensant conformément aux principes de la logique, et les autres, les esprits des primitifs, d'où ces principes seraient absents. Mais qui pourrait soutenir sérieusement une pareille thèse ? Comment mettre en doute un seul instant, que la structure fondamentale de l'esprit ne soit partout la même. Ceux en qui elle serait autre ne seraient plus des hommes, de même que nous n'appellerions pas non plus de ce nom des êtres qui ne présenteraient pas la même structure anatomique et les mêmes fonctions physiologiques que nous " [1].

Far from suggesting that the savage is intellectually inferior to civilised man, Lévy-Bruhl admits that primitive peoples show great intelligence when their interest is stimulated and that their

---

[1] *H. S. L.*, pp 10-11.

children show themselves as capable of learning as the children of civilised peoples. Indeed his problem is why peoples who show such great intelligence support beliefs which are so obviously absurd. In view of the opinions so often attributed to Lévy-Bruhl, I may quote a single passage selected from many like passages in his works:

"Ce n'est pas incapacité ou impuissance, puisque ceux mêmes qui nous font connaître cette disposition de la mentalité primitive ajoutent expressément qu'il se trouve là 'des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens', puisque nous voyons les enfants australiens, mélanésiens, etc., apprendre aussi aisément que les enfants français ou anglais ce que le missionnaire leur enseigne. Ce n'est pas non plus la conséquence d'une torpeur intellectuelle profonde, d'un engourdissement et comme d'un sommeil invincible, car ces mêmes primitifs à qui la moindre pensée abstraite semble un effort insupportable, et qui ne paraissent pas se soucier de raisonner jamais, se montrent, au contraire, pénétrants, judicieux, adroits, habiles, subtils même, quand un objet les intéresse, et surtout dès qu'il s'agit d'atteindre une qu'ils désirent ardemment" ([1]).

In spite of such clear statements Lévy-Bruhl has often been accused of denying to savages the capacity of making observations and inferences. To take a single example from among his critics; my friend Mr. Driberg attributes to Lévy-Bruhl the thesis that the savage is "incapable of reasoning logically, that he is, to use the technical term, prelogical" ([2]). Mr. Driberg is easily able to refute a thesis so obviously absurd yet, though he is unaware of it, he brings the full weight of his great African experience not against, but in support of, Lévy-Bruhl's contentions. Mr. Driberg asks what it is which differentiates one culture from another and answers that it is "the categories or assumptions on

([1]) *M. P.*, p. 12.

([2]) *The Savage as he Really is*, by J. H. Driberg, London, 1929, p. 4.

which belief is based", and he gives an example to explain what he means by categories or assumptions:

"Why, for instance, should a man be afraid to tell a stranger his name? Why should he believe that it would prejudice his life to do so? Because names have an intimate connection with his personality, and knowledge of his name would give the stranger a magical power over him" (¹).

Mr. Driberg in the above quotations merely calls *categories* or *assumptions* what Lévy-Bruhl calls *représentations collectives* and speaks of *intimate connection* where Lévy-Bruhl speaks of *participation mystique.* The sense is the same; only the words differ. Lévy-Bruhl might have written Mr. Driberg's conclusion:

"But between them (savage cultures) and our more developed cultures there is no bridge, because without our more scientific knowledge they cannot share our civilisation or adjust their outlook to ours. They approach the manifestations of our culture through categories which are not able to cope with them" (²).

I have chosen passages from Mr. Driberg's book, because they sum up concisely the usual forms of criticism directed against Lévy-Bruhl. This form of criticism is by no means peculiar to Mr. Driberg (³).

I have quoted at length from the writings of Lévy-Bruhl and his critics to show to what confusion the use of a word like

---

(¹) *The Savage as he Really is*, by J. H. Driberg, London, 1929, pp. 12-13.

(²) *Idem*, p. 18.

(³) Prof. Malinowski writes "Professor Lévy-Bruhl tells us, to put it in a nutshell, that primitive man has no sober moods at all, that he is hopelessly and completely immersed in a mystical frame of mind. Incapable of dispassionate and consistent observation, devoid of the power of abstraction, hampered by 'a decided aversion towards reasoning', he is unable to draw any benefit from experience, to construct or comprehend even the most elementary laws of nature", etc. ("Magic Science and Religion" published in *Science, Religion and Reality*, 1925, p. 28). Other authorities could be quoted to the same effect.

'prélogique' can lead. It is a pity that Lévy-Bruhl did not use the expression 'unscientific' or even 'uncritical' for many of his readers are apparently ignorant that when a philosopher speaks of 'logic' he means a scientific discipline and technique [1] whereas they translate the word into some such phrase as 'ability to think clearly'. Lévy-Bruhl is himself mainly responsible for the misunderstanding which has led his critics to judge him so harshly since he nowhere makes a clear statement of what he means by 'prélogique'. In his latest discussion of the subject he says that by 'prélogique' he does not mean:

"que les esprits des primitifs soient étrangers aux principes logiques ; conception dont l'absurdité éclate au moment même où on la formule. *Prélogique* ne veut dire *alogique*, ni *antilogique*. *Prélogique*, appliqué à la mentalité primitive, signifie simplement qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme la nôtre, à éviter la contradiction. Elle n'a pas les mêmes exigences logiques toujours présentes. Ce qui à nos yeux est impossible ou absurde, elle l'admettra parfois sans y voir de difficulté" [2].

Those who discover philosophical subtleties in the above quotation may find it and other passages of the same sort easier to understand if they will remember that by 'logical' Lévy-Bruhl means 'conforming to the system of logic which regulates modern science' and that by 'thought' he means 'the social content of thought which forms part of the cultural heritage which a man acquires from the community into which he is

[1] Or, perhaps, one ought to say that this is what he may mean for philosophers give to the word many different meanings (see LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, art. "Logique"). It is a great pity, therefore that Lévy-Bruhl introduces the term without stating precisely the meaning he attaches to it. In this paper I distinguish between scientific logic which is the technique of the sciences and which tests not only inferences and the interdependence between ideas but also the validity of premises and logic which in no way concerns itself with the validity of premises but only with the coherent structure of thought.

[2] *H. S. L.*, p. 21.

born'. Unless these two points are grasped Lévy-Bruhl's theories will appear nonsensical. The first point forms the subject of the present section and the second point the subject of section (c).

I conclude that when Lévy-Bruhl says primitive thought is prelogical he does not mean it is chaotic, being devoid of all order and system. It would then not be thought at all. One may say that thought is 'logical' in the sense in which this term is employed in everyday speech but not 'logical' in the sense in which a modern logician would use the term, or that thought may have a logic which is not the logic of science. Hence a pattern of thought may be deduced from false premises and for this reason must be regarded as unscientific thought. Lévy-Bruhl uses the word 'logical' in this sense of 'scientific' and for a clearer presentation of his views I prefer to substitute 'unscientific' for 'prelogical'.

As Lévy-Bruhl has seen, primitive thought is eminently coherent, perhaps over-coherent. One mystical idea follows another in the same way as one scientific idea in our own society engenders another. Beliefs are co-ordinated with other beliefs and with behaviour into an organised system. Hence it happens that when an anthropologist has resided for many months among a savage people he can forsee how they will speak and act in any given situation. I have tested this fact again and again in Central Africa where I found that my questions to the peoples among whom I carried out ethnological research eventually became more and more formalities since I was able to supply the answers to my questions before I asked them, often in almost the identical phraseology in which the replies were afterwards given. For once we have understood wherein lie the interests of a primitive people we can easily guess the direction which their thinking will take, for it presents the same intellectual characters as our own thinking [1].

[1] It is essential to understand that thought which is totally unscientific and even which contradicts experience may yet be entirely coherent in that there is a reciprocal dependence between its ideas.=

(*c*) Besides misunderstanding what Lévy-Bruhl meant by 'prelogical' his critics have also misrepresented the meaning he attaches to the word 'thought'. According to them Lévy-Bruhl contends that savages think illogically whereas I understand him to say that savage thought is mainly unscientific and also mystical. In my opinion he refers to content of thought while in their view he is speaking of the psycho-physical functions of thought (¹). The one is mainly a social fact while the other is an individual physiological process. To say that a person thinks scientifically is like saying that his heart beats and his blood circulates scientifically. Lévy-Bruhl on the contrary is speaking of patterns or modes of thought which, after eliminating individual variations, are the same among all members of a primitive community and are what we call their beliefs. These modes or patterns of thought are transmitted from generation to generation either by organised teaching or more usually by participation in their ritual expression, as in initiation ceremonies, etc. Every individual is compelled to adopt these beliefs by pressure of social circumstances.

These 'patterns of thought' are the 'représentations collectives' of Lévy-Bruhl's writings A collective representation is an ideational pattern, which may be associated with

=Thus I may instance the writings of mediaeval divines and political contraversialists as examples of mystical thought which far from being chaotic suffers from a too rigid application of syllogistic rules. Also the thought of many insane persons (monomaniacs, paranoiacs) presents a perfectly organised system of interdependent ideas. Perhaps the only thought that we can class as incoherent is that of certain types of insanity (mania and Dementia Praecox) and that of dreams but even in these cases it is probably more correct to say that the principle of coherence is unknown to us. Has not Freud shown how very logical and coherent our dreams can be ?

(¹) As a matter of fact Lévy-Bruhl is hardly consistent in his usage of words like 'esprit' and 'mentalité' for he sometimes suggests the psychological processes of thinking and at other times the social content of thought. It is largely his own fault that his opinions are misrepresented.

emotional states, and which is generally expressed not only by language but also by ritual action. When Lévy-Bruhl says that a representation is collective he means that it is socially determined mode of thought and is therefore common to all members of a society or of a social segment. It will be readily understood that these 'collective representations' or 'patterns of thought' or 'like ideas' are 'collective' or 'patterns' or 'like' because they are functions of institutions, that is to say, they are constantly associated with uniform modes of behaviour.

If the mystical thought of a savage is socially determined so also is the scientific thought of a civilised person. Therefore, any evaluation between the savage's capacity for 'logical thinking' and the civilised man's capacity for 'logical thinking' is irrelevant to the question at issue which is whether patterns of thought are orientated mystically in primitive societies and orientated scientifically in civilised societies. As a matter of fact Lévy-Bruhl does not introduce notions of value so that there is no need for his critics to defend the savage so vigorously since no one atacks him.

The fact that we attribute rain to meteorological causes alone while savages believe that Gods or ghosts or magic can influence the rainfall is no evidence that our brains function differently from their brains. It does not show that we 'think more logically' than savages, at least not if this expression suggests some kind of hereditary psychic superiority. It is no sign of superior intelligence on my part that I attribute rain to physical causes. I did not come to this conclusion myself by observation and inference and have, in fact, little knowledge of the meteorological processes that lead to rain. I merely accept what everybody else in my society accepts, namely that rain is due to natural causes. This particular idea formed part of my culture long before I was born into it and little more was required of me than sufficient linguistic ability to learn it. Likewise a savage who believes that under suitable natural and ritual conditions the rainfall can be influenced by use of appropriate magic is not on account of this belief to be

considered of inferior intelligence. He did not build up this belief from his own observations and inferences but adopted it in the same way as he adopted the rest of his cultural heritage, namely, by being born into it. He and I are both thinking in patterns of thought provided for us by the societies in which we live.

It would be absurd to say that the savage is thinking mystically and that we are thinking scientifically about rainfall. In either case like mental processes are involved and, moreover, the content of thought is similarly derived. But we can say that the social content of our thought about rainfall is scientific, is in accord with objective facts, whereas the social content of savage thought is unscientific since it is not in accord with reality and may also be mystical where it assumes the existence of supra-sensible forces. What we are asked to accept is that a man who is born into a community of savages acquires as a consequence notions about reality which differ remarkably from the notions he would have acquired had he been born into a community of civilised people, and that the difference between these two sets of notions lies partly in the degree of scientific accuracy they express and partly in the importance they attach to mystical causation.

(*d*) We have seen that Lévy-Bruhl commonly speaks about savage thought as 'mystique'. This is another term which has done much to alienate English anthropologists from his theories. Yet he means no more by this term than is meant by English writers when they speak of belief in the supernatural which they often divide into magic, religion, and mythology. It must be remembered, however, that in Lévy-Bruhl's view there is no 'natural' to the savage and therefore no 'supernatural' (1).

(1) "L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, 'spirituelles', formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception". *F. M.*, p. 67 (*E. T.*, p. 68).

Hence we may say that mystical beliefs are what *we* would call beliefs in supernatural beings and forces or the endowment of natural objects with supernatural powers and relations with mankind and each other, but that to the *savage*, who has no notion of the natural as distinct from the supernatural, these beings and forces and powers and relations are merely supra-sensible. In his own words :

" J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où 'mystique' se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles " [1].

In his discussion of the way in which mystical doctrines combine with the most elementary sensations in forming savage perceptions, Lévy-Bruhl embarks upon psychological speculations which are irrelevant to his main argument. According to Lévy-Bruhl as soon as savage's sensations become conscious perceptions they are combined with the collective representations which they evoke. As far as the sensory processes of perception are concerned the savage sees an object as we see it but when gives conscious attention to it the collective representation of the object has already intruded to dominate the image of its purely objective properties. For collective representations form integral parts of perception and the savage cannot perceive objects apart from their collective representations. The savage perceives the collective representation in the object. Hence a savage does not perceive a shadow and then apply to it the doctrine of his society according to which it is one of his souls. When he is conscious of his shadow he perceives his soul. Lévy-Bruhl's view can be best understood if we say that 'belief' only arises late in the development of human thought when perception and representation have already fallen apart. We can then say that a person 'perceives' his shadow and 'believes' it to be his soul. The

(1) *F. M.*, p. 30 (*E. T.*, p. 38).

question of belief does not arise among savages because the shadow is the belief and the savage cannot be conscious of his shadow without being conscious of the belief. In the same way a savage does not perceive a leopard and believe that it is his totem-brother. He does not perceive a leopard at all as we perceive it but he perceives his totem-brother. We see the physical qualities of the leopard and our perception of it in the higher cognitive processes is limited to these physical qualities but in savage consciousness these same physical qualities become merely a part of the mystical representation implied by the word 'totem' and are in fact subordinated to it.

The following passages from *Les fonctions mentales* will show that I have not done Lévy-Bruhl an injustice in my analysis of his theory of mystical perception.

"En d'autres termes, la réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que nous y voyons leur échappe, ou leur est indifférent. En revanche, ils y voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas" ([1]).

"Quel que soit l'objet qui se présente, à eux, il implique des propriétés mystiques qui en sont inséparables, et l'esprit du primitif ne les en sépare pas, en effet, quand il le perçoit. Pour lui, il n'y a pas de fait proprement physique, au sens que nous donnons à ce mot" ([2]).

In committing himself to the statement that primitives do not distinguish between the supra-sensible world and the sensible world and that the former is just as real to them as the latter owing to their inability to perceive objects apart from their mystical values, Lévy-Bruhl has, in my opinion, not been careful enough to define his terms. It is difficult to state his point of

([1]) *F. M.*, pp. 30-31 (*E. T.*, p. 38).
([2]) *F. M.*, pp. 37-38 (*E. T.*, p. 43).

view because one is not certain how one ought to interpret sucq expressions as 'distinguish', 'real', and 'perception'. Nevertheless I will attempt to explain his point of view as I understand it. Lévy-Bruhl is in danger of the accusation that he does precisely what he objects to others doing, namely, using psychological terms where they do not apply. We may leave to the psychologists to determine to what extent perception is influenced by emotional states and by socially standardised representations. Thought becomes data for the sociologist as soon as, and only when, it is expressed in speech and action. We cannot know what people think in any other way than by listening to what they say and observing what they do. Once thought is expressed in words it is socialised. Hence what applies to savage perception in this respect applies also to civilised perception. If the savage expresses in speech and action the mystical qualities of an object so also does not civilised man express in speech and action stereotyped representations of objects which, though mystical properties may not be attributed to them, are none the less social or collective representations. The very fact that an object is named shows its social indication.

As James, Rignano [1], and others, have shown any sound or sight may reach the brain of a person without entering into his consciousness. We may say that he 'hears' or 'sees' it but does not 'notice' it. In a stream of sense impressions only a few become conscious impressions and these are selected on account of their greater affectivity. A man's interests are the selective agents and these are to a great extent socially determined for it is generally the value attached to an object by all members of a social group that directs the attention of an individual towards it.

It is, therefore, a mistake to say that savages perceive mystically or that their perception is mystical. On the other

[1] William James, *The principles of psychology*, 1901. Eugenio Rignano, *The psychology of reasoning*, English translation, 1923.

hand we may say that savages pay attention to phenomena on account of the mystical properties with which their society has endowed them, and that often their interest in phenomena is mainly, even exclusively, due to these mystic properties. It is a mistake to say that savages perceive a plant mystically or that their perception of it is mystical, but we may say that a savage's perception of, in the sense of noticing, or paying attention to, or being interested in, a plant is due to its mystical properties.

In emphasizing that attention is largely determined by collective representations and that it is they which control selective interests, Lévy-Bruhl hass stressed a sociological fact of the greatest importance. It is evident that the Bakwiri, mentioned by Miss Kingsley, pay attention to their shadows because in their society shadows have a mystical significance. Educated Europeans, on the other hand, do not notice their shadows unless influenced to do so by desire to discover the points of the compass or by some aesthetic interest. It is not so much that perception of a shadow causes the belief to enter into consciousness but it is rather the belief which causes the savage to pay attention to his shadow. It is the belief which translates purely psychological sensations into conscious images. A shadow is seen by us in the sense that we receive a visual sensation of it but we may not consciously perceive it since we are not interested in shadows. In the same way when a savage sees a beast or a bird or a tree he pays attention to them because they are totems or spirits or possess magical potency. We may also pay attention to them but, if we do so, it is for a different reason. Our interests in phenomena are not the same as savage interests in them because our collective representations differ widely from theirs.

A restatement of Lévy-Bruhl's main contentions about the mystical thought of savages is contained in the two following propositions both of which appear to me to be acceptable:

(1) Attention to phenomena depends upon affective choice and this selective interest is controlled to a very large extent by

the values given to phenomena by society and these values are expressed in patterns of thought and behaviour (collective representations).

(2) Since patterns of thought and behaviour differ widely between savages and educated Europeans their selective interests also differ widely and, therefore, the degree of attention they pay to phenomena and the reasons for their attention are also different.

(*e*) When Lévy-Bruhl speaks of mystical participations he means that things are often connected in savage thought so that what affects one is believed also to affect the others, not objectively but by a mystical action. (The savage, however, does not distinguish between objective action and mystical action). Savages, indeed, are often more concerned about these mystical relations between things than about their objective relations. This mystical dependence of one thing on another, usually a reciprocal dependence between man and something in nature, is best explained by examples. Several good illustrations of mystical participation have already been quoted in this paper. Thus the Bakwiri might be said to participate in their shadows so that what affects their shadows likewise affects them. Hence were a man to lose his shadow it would be a calamity. We have seen also that savages often participate in their names so that if you can discover a man's name you will have not only it but its owner also in your power. Among many savage peoples it is necessary for the parents of an unborn child to observe a whole series of taboos because it is thought that what happens to the father and mother during this period will affect also their child. This participation between child and parents may continue after birth as among the Bororos of Brazil where if the child is ill the father drinks the medicine[1]. In our analysis of Frazer's theory of magic we were examining a typical form of mystical

[1] K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, pp. 289-294. Quoted in *F. M.*, p. 300 (*E. T.*, p. 259).

participation under the title of Sympathetic Magic in which things are held to influence one another in a ritual situation in virtue of their similarity or contiguity.

These participations form a network in which the savage lives. The sum total of his participations are his social personality. There is a mystical participation between a man and the land on which he dwells, between a tribe and its chief, between a man and his totem, between a man and his kin, and so on.

Lévy-Bruhl's exposition of mystical participation is abundantly defined by the examples which he cites in his books and does not stand in need of explanatory comment. What I have said in the preceding section of this essay in criticism of his conception of 'mystical' applies equally to his conception of 'participation'.

This paper attempts to be explanatory rather than critical and any adequate criticism of Lévy-Bruhl's conception of primitive thought would involve a detailed analysis based on my own and other ethnological researches too lengthy for the present communication. In this essay I will do little more than enumerate headings under which criticism can be arranged.

It is not in fact true that the whole of nature and social life is permeated with mystical beliefs. In the greater part of his social contacts and in his exploitation of nature the savage acts and speaks in an empirical manner without attributing to persons and things supernatural powers. An impression is erroneously gained that everything in which savages are interested has always a mystical value for them by presenting a composite and hypothetical primitive culture, as Lévy-Bruhl has done, consisting of a selection of customs from many different cultures. Since it is possible to find among some tribe a belief which attributes mystical significance to almost every phenomenon one may, by selecting examples from a great number of tribes, show that in primitive mentality every phenomenon is regarded as a repository of mystical power.

It may be said that in societies where we find such amorphous and ubiquitous notions as those of the witchcraft—sorcery type or those of the *mana-wakanda* type almost any object may on occasions be associated with mystical thought. It is, therefore, necessary to investigate the situations in social life which evoke patterns of mystical thought towards objects which at other times evoke no such ideas.

It is probable that when a savage pays attention to objects which have for him an exclusively mystical value, a pattern of mystical thought is easily evoked since his sole interest in these objects is in their mystical powers. There are many plants in the bush which have no utilitarian value but which, insofar as they are used by man, are used for ritual purposes alone. Such also are the objects which are fashioned to be used as ritual implements and have no other functions, the bull-roarer, the decorated jaw-bone of a dead king, oracular rubbing-boards, and so forth.

But even when objects are essentially ritual objects I have observed that savage attention is directed towards them on occasions by interests quite other than interest in their sacredness. I suppose that all field-workers have been struck by the casual manner in which savages frequently speak of and even handle sacred objects. I have often noticed Azande lean their spears up against, or hang baskets on, the shrines they build for the spirits of their ancestors in the centre of their homesteads, and as far as it is possible to judge from their behaviour, they have no other interest in the shrine than as a convenient post or peg. At religious ceremonies their attitude is very different. Among the Ingassana of the Tabi hills God is the sun and on occasions they pray to it but, as far as I could judge, in ordinary situations they looked upon the sun very much as I did, as a convenient means of telling the time, as the cause of intense heat at midday, and so on. If one were not present at some religious ceremony on a special occasion, one would remain ignorant that the sun is God. Mystical thought is a function of particular situations.

I think that Lévy-Bruhl made a serious error in failing to understand this point. His error is understandable because he was not really comparing what savages think with what Europeans think but the systematized ideology of savage cultures with the content of individual minds in Europe. His authorities had collected all the information they could get about the mystical beliefs held by a community of savages about some phenomenon and pieced them together into a coordinated ideological structure. These beliefs, like the myths which Europeans also record, may have been collected over a long period of time and from dozens of informants. The resulting pattern of belief may be a fiction since it may never be actually present in a man's consciousness at any time and may not even be known to him in its entirety. This fact would have emerged if records of everything a savage does and says throughout a single day were recorded for then we would be able to compare our own thoughts more adequately with the real thoughts of savages instead of with an abstraction pieced together from persistent enquiries conducted in an atmosphere quite unlike that of the savage's ordinary milieu and in which it is the European who evokes the beliefs by his questions rather than the objects with which they are associated. It would also have emerged had Lévy-Bruhl attempted to contrast the formalised beliefs of Europe with those of savages, had he, for instance, attempted to contrast the formal doctrine of Christianity with the formal doctrines of savage religions. What he has done, in fact, is to take the formalised doctrines of savage religions as though they were identical with the actual mental experience of individuals. It is easy to see that it would never do to regard as identical the thoughts of a Christian with Christian thought. Moreover, primitive thought as pieced together in this manner by European observers is full of contradictions which do not arise in real life because the bits of belief are evoked in different situations.

Moreover, these same observers upon whom Lévy-Bruhl relied often neglected to inform their readers whether objects

associated with mystical thought do not also figure in other contexts in which they have no mystical values. So Lévy-Bruhl considered, and, as I believe, incorrectly considered, that the sensations produced by an object and the mystical doctrines associated with it were interdependent to such an extent that the object would not be perceived by savages if it were not evoked by mystical interests and that the elementary sensations produced in consciousness by its objective properties are inevitably and always blended with collective representations of a mystical kind.

We have already noticed that this error is likewise to be found in Frazer's writings on magic where he suggests that the mystical relationship between objects which are similar or have once been in contact with one another is invariable. He does not see that they are associated only in particular situations. My observations on this point may, therefore, be compared with those I made on the gold-jaundice association of Greek peasants in the last number of our bulletin. But in Lévy-Bruhl's writings the error goes much deeper and obscures his lengthy discussion of mystical participations. He will not admit that when the elementary sensations produced by the sight of an object reach consciousness any other images can be evoked to combine with them in perception than those of its mystical qualities even if these qualities are irrelevant to a particular situation. It would appear from his thesis that if the object is to be perceived at all these images cannot be excluded.

That different ideas are evoked by objects in different situations can be shown in other ways. It can be shown that many of the most sacred objects of primitive cult only become sacred when man deliberately endows them with mystic powers which they did not possess before. Thus the fetish and idol are repositaries of mystical force because man after having made them infuses this force into them by ritual. As we have already seen magic is always man-made. It is the rite itself which gives virtue to *materia medica* and often only for the duration of the rite.

Or again it can be shown that mystical notions about nature are part of culture and, therefore, have to be acquired by every individual. They are learnt slowly throughout the years. Hence there are periods in the life history of every individual when mystic notions cannot be evoked in perceptions to complete elementary sensations because the mystic notions are unknown to the person who experiences the sensations. Also many objects have a mystical value for some members of a society but not for others. A plant has mystical value for the person who knows its ritual uses but not for those who ignorant of them. An animal has a totemic relationship with members of a single clan while members of other clans eat it with relish.

From many points of view, therefore, it would be easy to demonstrate that the interests which savages have in objects are not always of a mystical type; that often they are entirely utilitarian and empirical; and that the same objects may at different times or in different situations evoke different ideas. Savage thought has not the fixed inevitable construction that Lévy-Bruhl gives it.

The very contradictions which according to Lévy-Bruhl characterise prelogical thought and distinguish it from our thought, are to be accounted for by the fact that a single elementary sensation may evoke in different situations different images in perception. An object may be perceived in different ways according to different affective interests, interests which in their turn are evoked by different situations. Hence it comes about that a savage can be both himself and a bird, that a shadow can be both a shadow and a soul, that a plant can be both a plant and a magical substance, and so on. As suggested above, the contradiction only becomes glaring when European observers try to piece together ideas evoked in different situations into a consistent ideological structure.

When a particular situation evokes one set of ideas other ideas are inhibited, especially if they contradict those evoked, at any rate as far as speech and action are concerned. But it is a

mistake to suppose that because a savage attributes some happening to a mystical cause that he does not also observe the natural cause even if no particular attention is paid to it in formalised belief and traditional behaviour. Thus I have ample evidence from my own research in Central Africa that while death is attributed to witchcraft people are not oblivious to the natural cause of death whether it be the spear of an enemy, the claws or horns of a beast, or disease. They fully recognise these causes but they are socially irrelevant. Their irrelevancy arises from the social action which follows death, namely vengeance. It is evident that of the natural and mystical causes of death the mystical cause is usually the only one which allows any intervention (except when a man is murdered by a fellow-tribesman) and when it is a social rule that death must be avenged it is clearly the only cause towards which social action can be directed. The other cause whilst perfectly well known to the people is socially irrelevant and, therefore, excluded as far as the persons directly involved (the kin) are concerned though it may be more readily admitted by others. The same mixture of sound knowledge with mystical notions is found in primitive ideas of causation in procreation, in disease, etc. As I intend to deal with this subject in a forthcoming publication, I will not discuss it further here [1]. I may add, however, that the selective interest which directs attention to one cause rather than to another, to the mystical cause than to the natural one, may be derived from an individual and psychological situation, e.g. sometimes a savage attributes his misfortune to witchcraft while his neighbours attribute it to incompetence or to some other cause.

Patterns of thought of a mystical kind are never exclusively mystical. They are never fantastic for they are bound by limits

[1] I may, however, refer to papers in which I have given special attention to these problems: "Witchcraft (*manga*) among the Azande", *Sudan Notes and Records*, 1929; "Heredity and Gestation as the Azande see them", *Sociologus*, 1932; "Zande Therapeutics" in *Essays presented to C. G. Seligman* to appear this year.

imposed by psychological and biological requirements. At the core of mystical thought we find recognition of natural causation and other scientific observations which lie, as it were, dormant, known yet socially inhibited because they are irrelevant to the particular situation which evokes the pattern of thought or because they contradict it. If this were not the case it would be difficult to understand how scientific thought could ever have emerged. Since it is the case, it is easy to understand now social change involving reorientation of interests has directed attention to elements in a chain of causation or to the objective properties of things which had hitherto been known but socially unemphasised.

We may now consider shortly the theories of Lévy-Bruhl and of Tylor and Frazer in relation to each other. If the theories of Frazer and Tylor about magic have concentrated too exclusively on some qualities of magical ritual but have neglected other qualities of equal, if not greater importance, this distortion should be evident when we compare them with the writings of Lévy-Bruhl whose focus of interest was quite different.

Tylor, Frazer, and Lévy-Bruhl, are in agreement that magical practises are typical of primitive societies and tend to disappear and to be regarded as superstitions in societies of higher cultural development. This is most strikingly seen if we compare, as Lévy-Bruhl has done, the thought of savage cultures with ideas current among educated Europeans of the 20[th] Century.

Lévy-Bruhl is totally uninterested in distinctions drawn by scholars between magic and religion and therefore his theories do not bear upon the lengthy arguments devoted by Frazer and so many other writers to devising ritual categories [1]. Lévy-Bruhl seeks to understand the characteristics of mystical thought and to define these qualities and to compare them with the qualities of scientific thought. Since magic and religion, as separated by

[1] See what he has to say on this point: *F. M.*, pp. 341-345 (*E. T.*, pp. 293-296).

Frazer, have, from the point of view of Lévy-Bruhl's investigation the same mystical character, there is no need to maintain this particular distinction, nor, indeed, any distinction, between them. The sharp division which Frazer has insisted on in *The Golden Bough* must appear quite arbitrary, and even futile, to Lévy-Bruhl.

But it is in their analyses of the ideology of magic that the English and French Schools are at greatest variance. To Tylor and Frazer the savage believes in magic because he reasons incorrectly from his perception of similarities and contiguities. To Lévy-Bruhl the savage reasons incorrectly because he believes in magic. Now there can be no doubt that if we study the manner in which any individual acquires a magical belief in a savage society we shall have to admit the accuracy of Lévy-Bruhl's contention. An individual does not note similarities between objects and then come to the conclusion that in consequence of these similarities the objects are mystically connected. He simply learns the pattern of thought in which this mystical connection is socially established. Nevertheless, Lévy-Bruhl has not paid sufficient regard to the fact that collective representations have an intellectual structure and indeed must have for mnemonic reasons. Unless there is a mutual dependence between ideas we cannot speak of thought at all. Thought requires, in order to be thought, notions of similarity and contiguity. For when we speak of thought we mean coherent thought and without these notions magic would be chaotic and could not possibly persist. Tylor and Frazer have shown us the intellectual character of magic. Lévy-Bruhl has shown us its social character.

Looking at magic from this point of view of its ideational or intellectual structure, Tylor and Frazer felt that they were called upon to account for savages not observing that magical rites do not achieve the end they aim at achieving. Since savages reason, observe similarities and contiguities, and make inferences, even if incorrect ones, from their observations how is it they do not apply these intellectual powers to discovering whether magic

really produces the results it is supposed to produce. This was the problem that confronted Tylor and Frazer and in their attempts to solve it they did not sufficiently appreciate the difference between ratiocination and scientific reasoning, between intellectual operations and logic. Men may reason brilliantly in defence of the most absurd theses ; their arguments may display great intellectual ability and yet be illogical. To prove this we need not go further than the writings of our metaphysicians. The intellectual operations of the mind are subordinated to affective interests and are above all subservient to collective representations. We know what happens to people whose intellectual operations lead them to conclusions which contradict social doctrines. Lévy-Bruhl therefore saw no need to ask why savages do not observe how baseless are their beliefs and why they do not pay attention to the contradictions they embody, for in his opinion savages are inextricably enmeshed in a network mystical participations and completely dominated by collective representations. There is no room for doubt or scepticism. There is not even need to avoid contradictions.

But a representation is not acceptable to the mind merely because it is collective. It must also accord with individual experience [1] and if it does not do so then the representation

[1] Lévy-Bruhl, it is only fair to say, realises that mystical thought is bound to coincide, at any rate to some extent, with experience for pragmatic reasons. Thus he writes "Toutefois, même pour cette mentalité (primitive mentality), les représentations relatives aux morts, et les pratiques qui s'y rattachent, se distinguent par un caractère prélogique plus marqué. Si mystiques que soient les autres représentations collectives, relatives aux données des sens, si mystiques que soient aussi les pratiques qui s'y rapportent (chasse, pêche, guerre, maladie, divination, etc.), encore faut-il, pour que la fin désirée soit atteinte, pour que l'ennemi soit vaincu, le gibier pris..., que les représentations coïncident en quelques points essentiels avec la réalité objective, et que les pratiques soient, à un certain moment, effectivement adaptées aux fins poursuivies. Par là se trouve garanti un minimum d'ordre, d'objectivité, et de cohérence dans ces représentations". *F. M*, pp. 354-355 (*E. T.*, p. 303).

must contain an explanation of its failure to do so. No doubt in purely transcendental thought contradictions do not matter, as theology amply illustrates, but thought which directs experience must not contradict it. A pattern of thought which decrees that a man may put his hand in the fire with immunity has little chance of persisting. Magical thought which claims that a man who eats certain medicines will never die or that agriculture and hunting can be carried on by magical procedure alone will not prove acceptable to individual minds in any society. Even mystical thought is conditioned by experience and this is the reason for many secondary elaborations of doctrine which account for discrepancies, failures, contradictions, and so on, for mystical thought must, like scientific thought, be intellectually consistent, even if it is not logically consistent. The scientific and mystical notions that are so often found side by side in a pattern of thought must be harmonised either by situational selection or by some explanatory link. Tylor's brilliant analysis of the factors which keep mystical thought in touch with reality or which explain its failure to do so is therefore needed to complete Lévy-Bruhl's description of collective representations.

To sum up: My exposition of Lévy-Bruhl's theories has been a task of great difficulty. His writings are extensive and his thought often tortuous. So vague are many of the terms he uses and so inconstant is the meaning he attaches to them that I have sometimes had to select between several possible interpretations. It may even be charged against me that I have given a sense to his words which others might fail to derive from them. I would answer that a book gains its value not only from the ideas which an author puts into it but also from the ideas to which it gives rise in the mind of the reader. In order to grasp Lévy-Bruhl's views I have had to reformulate them in my own language.

Contrary to the judgement of most English anthropologists I find Lévy-Bruhl's writings a great stimulus to formulation of new problems and I consider the influence he has had not only

on anthropological theory but also in directing the attention of fieldworkers to a new set of problems to have been most fruitful. For when in disagreement with his opinions we must acknowledge that they are not the usual facile explanations of social anthropologists which obstruct all thought by their futility and finality and turn out to be no more than a restatement in other terms of the problem to be solved. Lévy-Bruhl does not, in fact, attempt to explain mystical thought. He is content to show its characters of generality and compulsion or, in other words, to demonstrate that individuals act and speak in ways that are socially determined. In stressing the social character of patterns of thought he has performed a great service to social anthropology and in our efforts to understand magic we have to start by recognising the social character of its thought. This is obvious as soon as it is stated but it has first to be stated and then it becomes obvious.

Besides emphasizing the social character of thought Lévy-Bruhl has tried to classify types of thought and to show that their interrelations with one another and with behaviour can be studied. It is true that his two categories of scientific and mystical are defined in the rough and without precise analysis and that he takes no account of thought which lies outside both categories. The immense scope of his work and the voluminous data which he handled made this inevitable and it is left for other students to enquire with more detailed analysis into the gradations and blendings of thought-types and their variations as functions of different situations, if indeed it is found desirable upon closer scrutiny to maintain his classification.

Perhaps Lévy-Bruhl's most important contribution to sociology is to have shown that ignorance, like knowledge, is often socially determined and that primitive thought is unscientific because it is mystical and not mystical because of an inherent incapacity to reason logically. He demonstrates that the images which are evoked to combine with elementary sensations to complete perception are evoked by selective interests which in their turn are directed by collective representations towards the

mystical qualities of things rather than to their objective qualities.

Moreover, contrary to the usual opinion, Lévy-Bruhl's writings show clearly how primitive mystical thought is organized into a coherent system with a logic of its own. He recognises the existential value of mystical thought. No primitive society is able to maintain its equilibrium without the mystical beliefs which link together its activities by ideological bonds. Thus, for example, the belief that witchcraft is the cause of death has existential value in a society in which the kinship group is also a blood-revenge group.

Beyond this he does not, and indeed cannot go, for the method of comparative analysis that he employed imposes effective limits to deeper research. By comparing savage thought with civilised thought Lévy-Bruhl was able to disclose certain general correlations between the degree of technological development and the development of scientific thought. But at this point he was unable to make any further progress as is shown clearly in his later writings which carry his researches into the nature of thought no further than his earliest writings.

A programme of research which will lead us to a more comprehensive and exact knowledge of mystical thought, indeed of all types of thought, must await a later communication.

mystical qualities of things rather than to their objective qualities.

Moreover, contrary to the usual opinion, Lévy-Bruhl's writings show clearly how primitive mystical thought is organized into a coherent system with a logic of its own. He recognises the existential value of mystical thought. No primitive society is able to maintain its equilibrium without the mystical beliefs which link together its activities by ideological bonds. Thus, for example, the belief that witchcraft is the cause of death has existential value in a society in which the kinship group is also a blood-revenge group.

Beyond this he does not, and indeed cannot go, for the method of comparative analysis that he employed imposes effective limits to deeper research. By comparing savage thought with civilised thought Lévy-Bruhl was able to disclose certain general correlations between the degree of technological development and the development of scientific thought. But at this point he was unable to make any further progress as is shown clearly in his later writings which carry his researches into the nature of thought no further than his earliest writings.

A programme of research which will lead us to a more comprehensive and exact knowledge of mystical thought, indeed of all types of thought, must await a later communication.

THE MAMLŪK CONQUEST OF CYPRUS IN THE FIFTEENTH CENTURY

BY

M. MUSTAFA ZIADA

PART II

In the first issue of this *Bulletin* (vol. I, part I, pp. 99-110), I traced the origins of the Mamlūk war on Cyprus, in the opening years of the reign of Sultan Barsbey (1422-1438). I followed up the story of the successful campaign to the day (13 August 1426) of the return of the victorious Mamlūk army to Cairo, with King of Cyprus, Janus Lusignan, and a considerable number of Cypriots, in its train, as prisoners of war. Janus was duly brought before the presence of the Sultan, who sat at the Citadel to receive the victors and their booty. It was a day of rejoicings and good cheer eveywhere in the capital of Egypt.

***

On the morrow, 14 August, Barsbey summoned the leading merchants to buy the prisoners and the booty, the proceeds of which went to the treasury of the greedy Sultan, who, as on the occasion of the second expedition, meant to distribute the booty according to the Law of God, but deemed it better pay the soldiers in small sums of money [1]. He then authorised his chief interpreter, a converted Jew born in Seville, to approach

[1] Abū'l Maḥāsin, *op. cit.*, VI, p. 616; Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 280 A.

the prisoner King on the subject of ransom. Janus replied: "I have nothing but my life, which is entirely in your hands, and you may deal with it as you deem fit. Am I not a prisoner who does not possess a single dirhem? How could money reach me that I might give?" He was therefore taken to the presence of the Sultan, who was seated in the open court of the Citadel, where the prisoners were huddled for sale; but Janus was not awed, and on being threatened with death he showed no fear (1). In consequence the European consuls present, who seemed to have been especially summoned, interceded and categorically undertook to satisfy the demands of the Sultan. Thereupon, Barsbey ordered that two outfits of his own wardrobe be sent to Janus, and that ample food and provisions be daily sent. He allowed some of his Cypriot servants to wait upon him, and gave him full freedom to receive any Franks he wished to see (2). At that juncture the Sultan, having been informed of the social standing of Mosen Saurez, gave orders that the latter "should be honoured equally with the King" (3). Negotiations took place meanwhile, in which Barsbey first insisted on receiving the enormous sum of 500,000 dinars, or the King's head; but eventually consented, with the consuls' guarantee, to accept 100,000 dinars down, and a similar sum on the King's return home (4). Janus also agreed to pay 70,000 dinars to be distributed among the members of the Sultan's Court, and to send an

---

(1) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VI, pp. 616-617; Pero Tafur, *op. cit.*, pp. 67-72.

(2) *Ibid. op. cit.*, VI, p. 617.

(3) Pero Tafur, *op. cit.*, p. 66.

(4) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VI, p. 617. According to Ibn Ḥadjar (*op. cit.*, fol. 279 B), and Khalil B. Shahin (*op. cit.*, p. 144), Barsbey relented towards Janus, and accepted the low ransom, when he heard three lines of verse, written by the King in his own language, and translated into Turkish for the ears of the Sultan. The three lines, to which is added a fourth in Khalil B. Shahin, are however cited in Arabic. Ibn Ḥadjar added that one of Janus's entourage dictated to him the said lines. See Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. I, p. 542, note 6; Makhairas, *op. cit.*, II, p. 221, n. 1.

annual tribute of 20,000 dinars, as well as to release all Mamlūk prisoners in Cyprus ([1]). He signed a treaty accordingly ([2]); and the Sultan on his part undertook to defend his "viceroy in Cyprus" against the Venetians and the Catalans ([3]).

It was apparently agreed first among the King's guarantors that someone should proceed forthwith to Cyprus to collect the ransom, and curiously enough the Sultan consented that Mosen Saurez, a prisoner of war, should do so. Barsbey "set him free on his word that he would go and return with the ransom, or at least come back himself". Mosen Saurez promised accordingly, and with a safe conduct from the Sultan, he set out to Cyprus dressed like a Syrian([4]).

Cyprus badly needed the presence of its prisoner King, and was anxious for news of his speedy return. Since the departure of the plundering Mamlūks, the whole island had been plunged into disorder and rebellion. In Nicosia itself, as soon as the Mamlūks were gone, "the very poor rabble rose and pillaged the houses of the gentry and slew many people" ([5]). At Paphos, Sforza, the Italian condottiere, proclaimed his supremacy over the town. The peasants of the countryside of Limassol, Lefka, Peristerona, Morphon, Lefkomati, and sundry village, took the law into their own hands, and set up captains and governors

([1]) Ibn Ḥadjar, op. cit., fol. 279 B; Abūl'-Maḥāsin, op. cit., vol. VI, p. 617. The former authority added that the tribute was to be sent in 2,000 coloured camlets, equivalent to 20,000 D. Graziani (Cobham, op. cit., p. 11) stated that the tribute was 8,000 crowns.

([2]) There is a text of a model treaty (Khalidi, op. cit., fols. 304 A-B) which was used for alliance between the Sultan and the powers of Christendom; but it is not certain that Janus appended his signature to an agreement based on this.

([3]) Abū'l-Maḥāsin, op. cit., vol. VI, p. 617. It is significant that Makrīzī (op. cit., IV, fol. 159 B) should style Barsbey in 1433 "Sultan of Egypt, Syria, the Ḥidjāz and Cyprus". His example was followed by Khalil B. Shahin. See, however, the form of addressing the Kings of Cyprus after the Egyptian conquest, in al-Khalidi, op. cit., fol. 288 A.

([4]) Pero Tafur, op. cit., p. 66.

([5]) Strambaldi, p. 541; Makhairas, op. cit., I, pp. 673-675.

from their own ranks. A certain Alexio, who had undeservedly risen to the post of "supervisor of the office of the King's chamber", but was a serf and a peasant by origin, declared himself King at Nicosia. This was done with consent of the rebellious villages, and Alexio's army spread terror and violence into the land. The Bishop of Nicosia, the brother of King Janus, rose to the occasion, and improvised at Kerynia an army which he launched with success against the Capital (1). Mosen Saurez arrived in Cyprus amidst this confusion, and immediately repaired to the Bishop, whom he met in Nicosia. It was decided "to send certain knights to the kings and princes of Christendom, to seek their aid in ransoming the king"; and it fell to the lot of Mosen to go to Rome to approach the Pope, while one Jacobo Guiri was commissioned for Castile (2).

The response of the Powers to the plea for aid cannot be specifically ascertained; but, according to Tafur, each envoy returned from his mission "bringing back what he could" (3). The Republic of Florence is known to have given a pious answer, and its Council of Liberty informed the Florentine ambassador in Venice that the sorry news from Cyprus had given the worthy members of the Council "very special displeasure. May God be merciful and loving, and may He aid and grant His Grace in such manner" that King Janus might escape out of the hands of those infidels. But that was all (4). Rhodes on the other hand supplied Cyprus with 15,000 ducats, which were especially borrowed from Venice in the name of the Order. At first, however, Grandmaster Fluvian was of opinion that Cypriot nobles should renew the war, and prepare themselves "to die sword in

---

(1) *Ibid.*, p. 542.

(2) Strambaldi, p. 542; Pero Tafur, *op. cit.*, p. 66; Makhairas, *op. cit.*, II, p. 231. § 704, n. 3.

(3) Pero Tafur, *op. cit.*, p. 66.

(4) Letter from the Council of Liberty of Florence to their ambassador in Venice, respecting the events in Cyprus and the payment of the ransom of King Janus. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. I, p. 517).

hand rather than submit to the Mahometans" (1). But, as the idea of peace was predominant among the notables of Cyprus, who had been already considering how to secure the King's liberty, the Grandmaster readily subscribed the aforementioned sum, with which his envoy, Friar Anzola of Saint Dominic, arrived in Cyprus towards the end of December 1426 (2).

Having collected the sum of 300,000 ducats, Saurez, together with a goodly number of the Cypriot Council of State, as well as the good friar of Rhodes, set out to Cairo (3). The sultan received the gold and released the King, after fifteen months of honourable custody (4). He then received his new "viceroy" in audience, and symbolically bestowed on him a robe of honour, and presented him with a princely horse, richly caparisoned, on which Janus rode in state to an especially assigned house, where his official escort, the Governor of Cairo, subsequently entertained him at many banquets (5). With the Governor of Cairo in attendance, Janus rode through the city in flowing oriental robes, visiting the bazaars, and the churches, and the monasteries (6). He then took final leave of the Sultan, who bestowed on him a robe of honour for departure, and few days later he left Cairo for Alexandria, where the Mamlūk troops, numbering 2,500 soldiers, lined

(1) Vertot, *History of the Knights*, vol. I, 325.

(2) *Ibid, op. cit.*, vol. I, p. 325; Strambaldi, p. 542. Procuration of the Grand Master Fluvian, dated 7 December 1426, at Rhodes. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. I, p. 518).

(3) Strambaldi, p. 542; Pero Tafur, *op. cit.*, p. 66; Makhairas, *op. cit.*, I. pp. 675-677.

(4) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, vol. VI, p. 620. ʿAini (*op. cit.*, fol. 174 A) puts the date of releasing King Janus at January 24, 1427; but the rest of the Arabic chroniclers support the former authority in giving February 24, 1427.

(5) Abū'l-Mahāsin (*op. cit.*, vol. VI, p. 620), who attended one of these functions, wrote thus in description of Janus: "I was present at one of his gatherings, and I could perceive that he was a person of discernment and intelligence, but I surmised that he did not know the Arabic language".

(6) *Ibid., op. cit.*, vol. VI, p. 620; ʿAini, *op. cit.*, fol. 174 A.

the streets in his honour, and the curious crowds gave the town an air of rejoicing [1] Janus stayed in Alexandria for a few days, during which he managed to borrow from the resident European merchants the sum of 70,000 dinars, which had been stipulated for largesse to the Sultan's Court. Then he sailed to Cyprus with the Rhodian ambassadors, who had come to Egypt especially to make a treaty with the formidable Sultan who had dared to lay hands on Cyprus, and might be incited to extend his ambitions towards Rhodes [2].

King Janus arrived at Paphos in March 1427, and the news of his arrival, which quickly reached Nicosia, was celebrated at the Capital by the execution of the impostor Alexio, who had been crushed and seized in the beginning of the restoration campaign. On reaching Kerynia, Janus was greeted by his son and his brother, with whom he entered Nicosia amid great rejoicings, and attended a thanksgiving service at the Church of Santa Veneranda [3]. One of his first acts was to repay Mosen Saurez for his magnificent services, by appointing him admiral of the fleet, and giving him the hand of one of his bastard daughters in marriage. Nor did he forget the Sultan's chief interpreter, the converted Jew of Seville, who had helped him in prison ; he rewarded him by arranging to send him a yearly present of 200 ducats, which was continued for many years to come [4].

Cyprus continued to be tributary to Egypt to the end of the Mamlūk dynasty in 1517, which meant that the payments were

---

(1) Makrīzī, *op. cit.*, IV, fol. 112 B. The outfit in which Janus was clad consisted of a robe of honour, a pair of red or yellow shoes, and a turban with a dangling end, which must have transformed him into a fair Cairene. (Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 279 B).

(2) Ibn Ḥadjar, *op cit.*, fol. 279 B. It appears that the Venetian merchants of Alexandria were the best subscribers to this particular loan of money. (See Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, t. II, p. 419).

(3) Strambaldi, pp. 543-544.

(4) Pero Tafur, *op. cit.*, p 67 ; Makhairas, *op. cit.*, I, pp. 677-679.

made by the Republic of Venice on the extinction of the Lusignan rule in Cyprus in 1489. So long as the tribute was paid, the Island was generally left alone. Complications resulting from retarded payments or accumulated arrears gave the Sultans reason for complaint, and on one occasion Mamlūk military aid was sent to Cyprus to settle a disputed succession in 1460 ; but the troops were treacherously got rid of as soon as their services were needed no more.

Janus honoured his plighted troth in letter and spirit to the best of his ability. He generally forewarned the Sultan of impending Catalan attacks on the Egyptian and Syrian shores (1). Within a few months of his return to Cyprus, he sent a complimentary gift to Barsbey, consisting of seven Cypriots, two of whom embraced Islam, and the remaining five asked to join the army (2). A considerable portion of the ransom, amounting to 50,000 dinars, arrived shortly afterwards, and the Sultan caused it to be smelted and recoined in his name under his personal supervision at the Citadel, in consonance with the recently promulgated money law (3). In December 1427 the first tribute arrived, in the form of 1,800 piece-cloths of camlet, of various colours and patterns ; in the following July another portion of the ransom arrived ; and in October of the same year a portion of the second tribute came in kind, in similar stuffs, which were sold at a loss owing to the Sultan's injurious cloth laws (4). In absence of any information to the contrary, the annual tribute was paid regularly by Janus till his death in June 1432, by which year he had also paid 75,000 dinars of the deferred part of the ransom (5).

(1) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 286 A.

(2) 'Aini, *op. cit.*, fol. 182 B. This should not be surprising in the light of the fact that some Cypriots are noticed in Abū'l-Maḥāsin (*op. cit*. VII, p. 796) as having embraced Islam and risen to high office.

(3) Makrīzī. *op. cit.* IV. fol. 117 B ; Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*. vol. VI, p. 626 ; Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 284 A.

(4) 'Aini, *op. cit.*, fol. 182 B ; Makrīzī, *op. cit.*, IV, fols. 121 A, 123 B.

(5) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, I, fol. 279 B. According to Abū'l-Maḥāsin (*op. cit.*, VI, p. 681), Janus left 24,000 as arrears of the ransom which would make a difference of 1,000 D.

Janus was succeeded by his son John II, an effeminate and incapable prince, whose main business in life seemed to be the raising of the heavy annual tribute due to the Sultan. On the news of John's accession reaching Cairo, Barsbey sent to Cyprus an impossing congratulatory delegation, in two galleys. Their specific instructions were to ascertain whether the new king would acknowledge his allegiance, and to confer on him a robe of honour of appointment on behalf of the Sultan, his suzerain, if they were satisfied of his sincerity. They were also instructed to request him to pay the arrears of ransom, which his late father had not lived to pay, and to remind him of the latter's undertaking as to the yearly tribute. The envoys were well received by the King, who, standing in the audience chamber, protested his allegiance and complied with the most part of Barsbey's demands. He did not forget to add a handsome present to the person of the Sultan, and to grease the palms of the delegates with various gifts. Barsbey was highly pleased with the success of the mission, for it brought him the money, and put an end to the rumour, which had spread in Cairo, that the new King of Cyprus had been planning to disown allegiance and discontinue the annual tribute (1).

Until 1436 John II continued to pay the tribute regularly without demur (2). He was really galled, however, by the expenses he had to bear for the lodgment of, and the personal gifts to, the Mamlūk envoys, coming each year to Cyprus to

(1) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VI, pp. 679-682: Makrīzi, *op. cit.*, IV, fols. 158 A, B, 160 A, B. Ibn Hadjar (*op. cit.*, fol. 302 B) adds that the Council of Cyprus, or the King himself, it is not clear which, requested the delegates to convey to the Sultan the desirability of having a resident Mamlūk emir to represent the Sultan in Cyprus, and that Barsbey "sent to them an emir with forty Mamlūks". Because of his high office and his general veracity, Ibn Hadjar's information cannot be lightly dismissed as untrue, but he seems to have been thinking here of the annual delegation which was actually sent to Cyprus to collect the tribute. (See below).

(2) Makrīzi, *op. cit.*, IV, fols. 167 A, 179 A.

receive the tribute. There were also the Sultan's vexatious cloth laws, which depreciated the gross value of Cypriot camlets in Cairo in terms of money, thus making the annual tribute more onerous than ever. John intended to request the Sultan to exempt Cypriot cloths from those injurious laws, and to allow Cypriot salt, which was the main source of revenue, to enter Syria free of Custom dues (¹).

At that time Pero Tafur, a Castilian gentleman who had just made the pilgrimage to the Holy Land, came for the second time to Cyprus. He was anxious to crown his pilgrimage with a visit to the monastery of St. Catherine of Mount Sinai, but missed the caravan that passed by Jerusalem, and was strongly advised to repair to Cyprus and obtain a safe conduct to Cairo, from which place he would more easily make the journey (²). Tafur had no difficulty in obtaining a pass from the King, for John was about to send an embassy to the Sultan to request favourable conditions for the payment of tribute, and he found the Castilian pilgrim willing to serve him. In that capacity Tafur went to Cairo, and conducted successfully the King's business. The Sultan "was pleased to grant the requests of the King", and entrusted the able Castilian with a robe of honour for King John, made of silk-cloth "of olive green and red, worked with gold and lined with ermine". Tafur did not return immediately to Cyprus, but sent the Sultan's dispatch and robe of honour to the King, and shortly afterwards set out to visit Mount Sinai. He eventually went to Nicosia, where he was well received and handsomely treated by the grateful John. "The King sent for me", wrote Tafur, "and in the presence of the Cardinal and certain nobles, asked me to take of him what I pleased for the cost of my journey. I replied that I was much beholden to him, but that I had sufficient for my return [to my country], and I requested him to order that they should give me a safe conduct and a ship to

(¹) Pero Tafur, *op. cit.*, p. 76.
(²) *Ibid*, *op. cit.*, p. 62.

carry me to Rhodes, and I laboured to depart and he to detain me. He desired me to stay at least eight days, and since I saw that it would please him I had to consent. During those days, while I refreshed myself, a ship was prepared to carry me, and I took leave of the King (and of a truth he gave me licence with bad grace), and he gave me his device, which I still have, and ten pieces of camlet, and fine linen, as well as a leopard, and such profusions of victuals for my journey to Rhodes that they sufficed for a year" (1).

Under the new conditions conceded by the Sultan, the King of Cyprus went on paying the annual tribute with general punctuality (2). He meekly kept the peace in spite of the wanton devastations which were committed on his territory, under pretext of requisitioning, by the Mamlūk troops that were bound for an invasion of Rhodes in 1443 (3). Nor did John II, in deference to his suzerain, move a finger, morally or materially, in aid of the indomitable Island of Rhodes, whose Grandmasters had always been solicitous for the welfare of the Lusignans House. His attitude was in strange contrast to that of Grandmaster Fluvian, when the Karaman threatened to annex the Cypriot castle of Gorigos in 1448. The Karaman had been indeed on good terms with the Lusignan since the beginning of the century. Thus, in 1415, when the restored Nāṣir-al-Dīn Karaman was shipwrecked near the Cypriot shores on his way home, he was refitted by King Janus, and sent to his country with costly presents (4). In the

(1) Pero Tafur, *op. cit.*, p. 103; for a full account of Tafur's embassy and sojourn in Cairo, see *ibid*, pp. 62-80; and for his reception in Nicosia; see *ibid*, pp. 103-104. There is also a good description of the person of King John II on pp. 104-105: "The King", says Tafur, "is a youth of sixteen or seventeen years of age, of great stature. His legs are so fat that they are almost the same size at the garter as at the thigh. He is a gracious man and, considering his age, of excellent understanding. He is very gay, and apt with his body, especially in horsemanship".

(2) Sakhāwi, *Tibr*, pp. 62, 76.

(3) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fols. 361 B-364 A.

(4) *Ibid. op. cit.*, fol. 254 B.

wars against the Mamlūks, the reigning Karaman allowed his subjects to be employed as mercenaries in Cypriot service. On his accession in 1432, John II sent, with the consent of his Council of State, a mission to the Karaman to renew the existing alliance, and it returned with the answer that the latter desired the continuation of amity and peace as much as the new King (¹). But in 1448 Ibrahim Karaman cast his eyes on Gorigos, and threatened to seize it unless the King of Cyprus consented to pay him an annual tribute of 15,000 dinārs. In order to show that he was in earnest, Ibrahim built a fortress at Stalamurri, near Gorigos, and armed his galleys as well as equipped his land forces in preparation for war. John conjured the Grandmaster of Rhodes to intervene, but neither mediation nor the threat of joining forces with Cyprus could save Gorigos from the Karaman, who stormed the castle with the apparently unofficial help of the forces of the Egyptian Governor of Tarsus. A treaty was concluded between the warring parties and Gorigos was lost (²). John was soon threatened from another quarter by Muhammad II, a more terrible foe, who had captured Constantinople in 1453, and was spreading terror throughout the Levant. In a letter accompanying the annual tribute and the customary personal present to the Sultan in 1456, he requested his Mamlūk suzerain to use his good offices with the terrible Turk "in order that the ravaging and the evils that the men of the said lord may do . . . . . shall not take place". Sultan Īnāl was at that juncture on the best of terms with Muhammad II, and he wrote accordingly

(¹) La Brocquière, *Travels* (Johnes' translation), pp. 180-189. La Brocquière, who met the delegates by chance, on being informed of their errand, asked if he could accompany them to the Court of the Karaman, "being curious to make acquaintance with this great prince, whom his nation reveres as we do our King". (*Ibid*, *op. cit.*, p. 182).

(²) There are five lengthy documents in Mas Latrie (*op. cit.*, Docs. II, pp. 48-55) dealing with the affair of Gorigos, the fifth of which is a letter from the Grand-Master of Rhodes to the Sultan Djaḳmaḳ of Egypt, dated November 1449, requesting the latter to march in aid of his vassal against Ibrahim Karaman, who had already made himself master of Gorigos.

"making great remonstrances" on behalf of John and his Island. Indeed Ināl was so pleased with the news that Cyprus had celebrated "with bonfires and festivals and . . . decorations . . . and thanksgiving", his own elevation to the Mamlūk throne, that he remitted the arrears of tribute amounting to 16,500 dinārs. John II must have been greatly satisfied with the news that lightened his burdens so suddenly, but he did not live to enjoy its fruits, for he died two years later in 1458 (1).

Throughout that long but feeble reign, the real power behind the throne was Queen Helen, daughter of Theodore II, Despot of the Morea, a masterful woman who was for a time assisted in her policy by an unscrupulous upstart, her nurse's son. She had only one daughter, the princess Charlotte, heiress to the throne, who was first married to a scion of the House of Coimbra. But the King had other issue, the bastard James, himself the offspring of a Morate mother, who had been compelled as a boy to accept the archbishopric of Nicosia, but quarelled with the Queen towards the end of his father's reign. James was compelled to take refuge from the Queen's wrath in the house of Mark Cornaro, a wealthy Venetian sugar merchant, but finding himself unsafe anywhere in Cyprus fled to Rhodes. He wrote thence to the Pope, desiring him to issue a confirmation of his dignity as Archbishop and Primate of Nicosia. The Queen, who knew how formidable such an ecclesiastical weapon could be in James's hands, opposed his designs at Rome. James was so incensed at her opposition that he laid aside all thoughts of the archbishopric, and returned to Cyprus at the head of a troop of banditti. With the help of his supporters he formed a

(1) Letter of Sultan Ināl in reply to the congratulations which King John II of Lusignan had addressed to him, on his accession to the Mamlūk throne. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 73-75). There is a reference in that letter to a visit by King John II to Cairo in 1453, during which he attended the coronation of Sultan Ināl. Mas Latrie (Docs. II, p. 74, note 7) gives qualified credence to the event; it does not, however, occur in any of the contemporary Egyptian chronicles.

strong party, and "seized in spite of the Queen upon all the forces and revenues of the Kingdom". Queen Helen had to bend the knee, and "prudently dissembled acquiescence in an usurpation which she was not at that time able to oppose". She had nothing left but to ensure the throne for her daughter, whose Portuguese husband had now been dead for many years. Charlotte was therefore betrothed in 1458 to her cousin Louis, son of the Duke of Savoy and the Lady Anne of Lusignan. In the same year both the King and Queen of Cyprus passed away; Charlotte succeeded her father on the throne, and her husband came to Cyprus in the following year, and was proclamed King in October 1459 (1).

From the first negotiations of betrothal, the Bastard was opposed to the idea of a foreigner sharing his father's throne; and on the death of John II, he sent one of his supporters to Muḥammad II, promising to pay the same amount of tribute payable to the Egyptian Sultan, if only he collaborated with the latter in helping him to the throne (2). He then went to Egypt, and was soon joined by two of his supporters, Janossé Salviati and Goneme (3). He lost no time, but first applied to the Sultan's son, Aḥmād Ināl, and three of his principal ministers, whom he engaged in his interest by great gifts and lavish presents, assuring them, in addition, that he was prepared to double the amount of the annual tribute in the event of succeeding to the throne (4). The presents worked wonders on the recipients, who apparently before approaching the Sultan assured themselves of the active support of the "Bought Mamlūks" (the Djilbān), who where the scourge and terror of Ināl's reign. And, therefore, James's

(1) The sordid events of the reign of John II are recorded in sufficient detail by Vertot (*op. cit.*, vol. I, pp. 345-346). See also Cobham, Graziani's Chronicle, p. 11.

(2) Vertot, *op. cit.*, I, p. 346.

(3) Abu'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 520: Ibn Iyās, *Badaī*, vol. II, p. 63: Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 97, note 4.

(4) Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 346.

affair fared well ; he was received in audience by the Sultan, who bestowed on him a robe of honour, and a handsome horse with brocade housing, as an earnest of approval. Then the Sultan formally recognised him as King of Cyprus, and solemnly promised to give him military support. And the ceremony was ended by the Sultan's bestowing robes of honour on both Salviati and Goneme [1]. Ināl even ordered that ships and transports should be ready for the impending expedition, and despatched a Mamlūk courier, Taghribardi al-Ṭayyār by name, to Cyprus to communicate the Sultan's gracious will to the people of the Island, and to upbraid them for having passed over James in favour of his sister [2]. James had nothing more to desire, and could only wait until the preparations were complete. He whiled away the time by parading his splendid horse in Cairo streets. Meanwhile the Anniversary of the Prophet (Mūlid) fell on 19 January 1460, and James was invited to the customary annual Court reception, much to the scandal of the populace, to whom it was rank sacrilege to see a Nūsrāni taking part in the festivities of Islām [3].

Meanwhile Louis of Savoy had not been idle. As soon as his coronation regattas were over, he sent a counter-embassy of Savoyards to the Sultan Ināl, with humble greetings and the annual tribute ; but the envoys died in Cairo from plague, before they had waited on Ināl. Hearing of their sad fate, Louis immediately dispatched another delegation, headed by the veteran diplomat Pierre Podochatoro, who, as well as another handful of Cypriot notables of the party of the Bastard, arrived in Cairo in company with the Mamlūk

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.,* vol. VII, pp. 520-521 : Ibn-Iyās *op. cit.*, vol. II, p. 63.

(2) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 521.

(3) Abū'l Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 524. Abū'l-Maḥāsin was not at all pleased either, at that show of favour by Sultan Ināl toward James, but added that " it might have been that the Sultan only invited him to such a gathering to show him the glory and the might of Islam, and the weakness of Unbelief ".

courier Taghribardi al-Ṭayyār [1]. The contending parties were now amply and ably represented before the Sultan, who received them both at one audience. But for some reason or other, Inal did not discuss the affair with them, and the ceremony was limited to a mere kissing of the ground before his august person [2]. Podochatoro soon realised, however, that he was no match for the formidable James. He informed his King of the situation, and in consequence Louis of Savoy appealed to the Grandmaster of Rhodes, who sent Brother John Dolfin to Cairo, to assist the legitimist party in their arduous task. Dolfin's arrival turned the scales, no doubt by the weightiness of the bribes he distributed all round [3]. Sultan Inal summoned the contending parties, and announced to them that the Lady of Cyprus was to remain on the throne. He then bestowed the customary robes of honour on her envoys, and appointed the same Taghribardi to repair to Nicosia with them, to hand the Queen a diploma of confirmation and a robe of honour of appointment [4]. By the end of the ceremony, which witnessed the crash of all his hopes, James could no longer contain his rage and deep disappointment; he gave full vent to his bitter feelings, and is said to have broken into tears. Sultan Inal turned a deaf ear, and would not change his mind, especially as he had arrived at the decision after a long consultation with a number of emirs [5]. But the "Bought Mamlūks", who had been well bribed by the Bastard's party and its Mamlūk agents, attacked the Sultan's Dawātdār (Private Secretary), and insulted him by calling him a Frank at heart and a viper. They turned to the Queen's party in their robes of honour and handled them roughly,

(1) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 537; Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 98, note 1.

(2) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 537.

(3) See letter of instructions from the Grandmaster to John Dolphin etc. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 96-99).

(4) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 537.

(5) *Ibid. op. cit.*, vol. VII, pp. 543-544; also footnotes *m* and *n* on p. 543.

tearing the beautiful robes to pieces. They vociferated that they would not consent to anything short of the reappointment of James, and the terrorised Sultan bowed to their will. He formally dethroned the Queen, and reinstalled James as King of Cyprus, by the grace of the Djilbān (Bought Mamlūks) (1) Podochatoro and Dolfin were arrested and delivered to James by order of the Sultan ; and the order was issued, that troops be ready to sail with that dangerous and ingenious scion of the House of Lusignan (2). Preparations were set afoot and hastened ; ships and soldiers were ready for sail by the beginning of August 1460 ; and a few days later Ināl bestowed unique robes of honour for departure on James, as well as upon the land and sea commanders of the expedition, who took leave of the Sultan and departed to Damietta. They were followed in separate companies by the rest of the troops, and their numbers were augmented at Damietta by a contigent from Alexandria (3).

In Cyprus the brave Charlotte, feebly supported by her husband, attempted in vain to combat the rival forces of the Bastard, so well seconded by the troops of the Sultan. By the end of 1460, her ruthless adversary occupied most of the Island, and assumed the royal style of James II ; but the strong castle of Kerynia held out stoutly for the queen three years longer (4). Throughout the campaign James took good care to stay the itching hands of the Mamlūks, who wished to plunder and pillage and make prisoners of the Infidels. In consequence, and owing

(1) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 544 ; Vertot (*op. cit.*, vol. I, p. 346) wrote that Ināl's favour veered towards the Bastard because "an ambassador arrived from Mahomet II who represented to the soldan that it was in the interest of all true Mussullmen to hinder the prince of Savoy, and any Latin prince whatever, from settling in the Levant".

(2) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 544 ; Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 98, note 1.

(3) *Ibid. op. cit.*, vol. VII, pp. 545, 547-549 ; Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 63.

(4) *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, p. 470.

perhaps to the unhealthy climate, the Mamlūk leader of the land forces, leaving the command to Djanibek al-Ablaḳ, departed from Cyprus with the greater part of the Egyptians and returned to Cairo empty-handed, much to the disgust of the populace, who had expected to see a splendid repetition of the triumphal procession of 1427 [1].

James II kept the remaining Mamlūk contingent busy by employing it in the siege of Kerynia in January 1461, in the midst of which the harassed Queen Charlotte withdrew to Rhodes, and solicited the Grandmaster's aid [2]. Rhodian ships attacked the harbour of Kerynia in an attempt to raise the siege, but they were repulsed with heavy losses and the capture of more than hundred prisoners by the enemy. The Mamlūk commander, however, expected more attacks from Rhodes, as well as from the Genoese in Famagusta, and being unaware of the death of Sultan Ināl in February 1461, he sent to Egypt for reinforcements [3]. Aḥmad Ināl, who succeeded his father on the throne, was only a stop-gap Sultan, and it was impossible that any Mamlūk emir would consent to go on a foreign expedition, rather than stay at home to watch the turn of events. Indeed, partly for such reasons, Sultan Aḥmad had commissioned some emirs for a punitive expedition to the Province of Beheira, and was flagrantly disobeyed [4]. So it was not till the sky of Cairo intrigue was cleared, by the accession of the Greek Khūshḳadam, that reinforcements were prepared. Even then, the preparations

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, pp. 551-552, 553: Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 63. "Unhealthy climate" (wakham) is given by the former authority as the reason for the unexpected return of the expedition. The *Encyclopaedia of Islām* (Art. Ināl) imputes the sudden withdrawal of most of the Egyptian land and sea forces from Cyprus to the bribing of the Admiral of the fleet by Queen Charlotte.

(2) Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 347.

(3) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, pp. 650-651: Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 67.

(4) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p 660.

had soon to be discontinued, owing to the gathering troubles around the new Sultan [1]. But the situation of the Egyptians in Cyprus was becoming so untenable that a prominent emir, and a Governor of Tripolis at that, abandoned his corps in Cyprus, and arrived at Damietta without the Sultan's leave. At last Khūshḳadam managed, with difficulty, to send a small contingent to Cyprus; but as he found that it was not enough to meet the situation, greater but far more disaffected and reluctant reinforcements were sent. These, however, came back quickly, without the permission of the disgusted Sultan, who dared not show his dudgeon [2].

The original contingent which had been left in Cyprus under the command of Djanibek al-Ablāḳ, remained in the Island; and with its aid James II conquered the city of Famagusta. James acquired great popularity by that achievement, which realised the ardent wish of his last four predecessors, and put an end to the Genoese monopoly of Cypriot trade. With characteristic cruelty, however, the King, instigated by Rizzo de Marin, completed this conquest by the massacre of the Mamluks, who had assisted him in the campaign, but for whom he had no further use. Ingenious, cunning and plausible to the end, James II immediately sent to the Sultan Khūshḳadam an ambassador, Jacob by name, who informed the Sultan that the Mamlūk Commander met his death only because he had behaved outrageously in Famagusta, and had insulted the King "by striking him with something that he had in his hand". He assured the Sultan, however, that the King remained his viceroy; but Khūshkadam suspected the plausibility of Jacob's account; nor was he satisfied with the vicarious protestations of allegiance. He sent his Cup-Bearer to ascertain the truth; but James II,

---

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 696.

(2) *Ibid*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 700, 701, 707, 715, 725. According to the *Encyclopaedia of Islām* (Art. Khūshḳadam), the Mamlūk troops "soon returned on account of the disturbances which broke out [in Cairo?]".

who knew how to wheedle his opponents, protested unswerving loyalty to the Sultan, and solemnly pledged himself to pay the double tribute regularly to the end of his years, as he had promised in Cairo. Meanwhile ex-Queen Charlotte had revealed the truth of the massacre to Khūshḳadam, in order to get his assistance, and gained his favour by ransoming a Mamlūk ship that had been captured by the Knights af Rhodes. But the Sultan was satisfied with James's protestations, and was glad to live in peace with him, especially as he paid regular tribute (1).

But if it had been undeservedly reserved for thad bold and unscrupulous usurper to end the galling commercial predominance of one Italian Republic in Cyprus, it was also his fate to prepare the way for the political hegemony of another. He had rid his country of Genoa only by his marriage with Catherine Cornaro, niece of Mark Cornaro, at whose house James II had taken refuge in his fugitive years, thus placing it under the influence of the Venetian Republic, whose adopted daughter his consort was. As a natural consequence James employed many Venetians, at whose hands it is not improbable that he met his end by foul means in 1473 (2). His death was followed by that of his posthumous child, James III, a year later, which left his Venetian widow queen in name, but the Republic of Venice regent in fact (3).

Catherine was permitted, for a few years, to enjoy nominal sovereignty; but the real power lay in the hands of three Venetian officials, who were appointed to direct her policy according to the wishes of the Republic. Various Cypriot notabilities began to kick, not so much against their Venetian queen as against the humiliating supremacy of the Republic, that deprived them of the sense of liberty and independence. Venice struck at the root

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, VII, pp. 728-730 ; Mas Latrie. *op. cit.*, Docs. vol. II. p. 392, note 4 ; Djawhari, *Inba al-Haṣr*, fols. 55 B, 175 B ; *Enc. Isl. Art. Khūshḳadam.*

(2) Mas Latrie, *op. cit Histoire*, vol. I, Introd., pp. 14, 21 ; Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 361 ; Ibn Iyās, *op. cit.*, II, p. 147.

(3) Cobham, *Graziani's Chronicle*, p. 12.

of their movement by putting to death the bastard issue of James II, then made short shrift of most of the rebels under pretext of their being a menace to the Sultan's trade, and lastly compelled the rest of them to take refuge in Rhodes, where ex-Queen Charlotte still dreamed of regaining her lost throne (1). Shortly afterwards Charlotte's husband returned to Italy, while she herself retired to Rome, where she died in 1487, two years after having ceded her rights to the Cypriot throne to her nephew Charles I, Duke of Savoy (2).

But from the very first signs of Venetian intervention in Cypriot affairs the Sultan of Egypt showed great resentment, which reflected itself in his very cold reception of the Venetian consul in 1473. Eventually however, the Sultan acquiesced in the accomplished fact, by showing special favour towards the consul and merchants of the Republic in 1477 (3). He even went so far as to complain, directly to Venice, of the failure of Queen Catherine to send the tribute. The Republic was only too anxious to propitiate the Sultan, and strongly advised the Queen to send an experienced ambassador " to placate and reconcile the mind of the said Lord ", and to ask him, in the event of not being able herself to send tribute immediately, to grant her an interval of grace (4). Catherine acted literally on the advice

(1) Order of the Venetian Senate to the Captain General to seek out, in order to deliver up for torture, the men who are continually privateening on the coasts of the Island of Cyprus and the states of the Sultan of Egypt, at the instigation of the enemies of the Queen Catherine Cornaro. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II. p. 402). See also, VERTOT, *op. cit.*, vol. I, pp. 361, 362.

(2) *Gra. Enc. Arts.* Lusignan, Charlotte Lusignan. et Louis duc de Savoie.

(3) MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 391, note 1. *Gra. Enc, Art*, Chypre.

(4) Despatch of the Venetian Senate, to the Councillors and the Proveditor of Cyprus, to urge Queen Catherine to send immediately the tribute to the Sultan of Egypt, with an ambassador justifying the Queen for the delays made in the payment, and requesting the Sultan to have Rizzo de Marin seized, if he should come to Egypt. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 391-393).

of her patrons by sending, in 1476, the tribute for two years. Sultan Ḳāitbey was highly pleased, and formally recognised the Lady of Cyprus as Queen, by sending her "a robe of honour made of cloth of gold lined with ermine, and a brocade saddle with a cover of gold", together with a princely present consisting of highly prized things (¹). During the next two years, however, the Sultan received nothing from Cyprus, in spite of Catherine's undertaking to be punctual. In consequence he instructed Wardīsh al-Dhāhiri, commander of the timbering expedition that was bound from Cairo to Lajazzo, to call first at Cyprus and make a formal demand for the tribute. This did not produce the desired effect, and Ḳāitbey was impelled to resort to threats and diplomacy. He declared by the mouth of Khawādja Muḥammad B. Maḥfūz al-Maghrabi, his ambassador to Naples, that he was about to send a military expedition to Cyprus, to exact the tribute by force. Venice apparently got wind of the matter, and in February 1479 the Cypriot tribute arrived, to the delight of the astute Ḳāitbey (²).

Since 1462, however, war had been intermittently raging between Venice and the Turks, in which the Republic allied herself with the Karaman of Asia Minor and Uzun Hasan (Hassan the Long), King of Persia. In the thick of the struggle, Venice deemed the moment opportune to strengthen her hold on Cyprus, by flying her ensigns on the Island, under the pretext that she had to facilitate communications with her allies (³). Venice emerged from the war in 1479 with diminished colonies, and a

(¹) Letter of Kāitbey, Sultan of Egypt, in reply to the embassy which Queen Catherine Cornaro had sent to him: The Sultan congratulates the Queen on having triumphed over her enemies, excuses her for the delay of two years made in the payment of the tribute due to Egypt, and announces to her that he has acknowledged her as Queen of Cyprus, and that he has had her last ambassador set at liberty. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 405–406).

(²) Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, pp. 182, 185.

(³) Mas Latrie, *op. cit.*, *Histoire*, vol. I, introd., p. 14, *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, p. 466.

twenty years' truce. As a counterpoise to the menacing hegemony of the Turk in the Levant, she determined to annex Cyprus, especially as it was then rumoured that Ferdinand King of Naples had been looking on Queen Catherine "as a person well qualified for him". The Republic was alarmed; and the chance was not to be lost, moreover, as the relations between the Turk and the Egyptian Sultan were strained at the time. In consequence Venice dispatched Giorgio Cornaro to his sister Catherine, who, as a dutiful daughter of the Republic, responded to her brother's entreaties, and with some semblance of reluctance, demised her estate in favour of the Republic in 1489. She then retired to a villa at Asolo, in Venetian territory, where she lived till 1510, a patron of art and of the scholars of the Renaissance (1).

Queen Catherine delivered the Island to Francesco Priuli, Captain General of the Venetian fleet, who took formal possession of it in the name of the Republic, and hoisted his country's flag in place of that of the Lusignans. Shortly afterwards, he was commissioned by the disestablished Queen to proceed to Cairo with Marco Malpiero, Commander of Rhodes in Cyprus, to explain to the Sultan the state reasons which had impelled her to abdicate the throne. Venice wanted to make more sure of the Sultan's attitude, and sent Pierre Diédo with full instructions to assure Ḳāitbey that the control of Cyprus was undertaken by the Republic, the friend of his lordship, chiefly because "it worketh for him and for the weal of his people... and the more so inasmuch as he may not doubt that he shall receive every year his current payments" (2). Diédo repaired immediately to Cairo, where he met the two envoys of the Queen; but he died before

(1) Cobham, *op. cit.*, p. 12; Mas Latrie, *op. cit. Hist.*, vol. I, introd., p. 14, also Docs. vol. II. p. 403, note 2.

(2) Instructions of the Doge Barbarigo to Pierre Diédo, sent on an embassy to Cairo, in order to explain to the Sultan the motives which had induced Queen Catherine Cornaro to abandon the kingdom of Cyprus, and had determined the Republic of Venice to raise its banners in the Island, as a sign of having definitely taken possession of it. (Mas Latrie *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 472-478).

having brought the negotiations to a successful ending. His mission was completed by Jean Borghi, his secretary, who surmounted all the remaining difficulties and concluded an amicable treaty with the Sultan, recognising the suzerainty of the Republic over the Island. The treaty was solemnly signed by the representatives of the high contracting parties on 9 March 1490 [1]. Then the Sultan received the sum of 4,000 ducats, into the Treasury, from Jean Borghi and Marco Malpiero, "as portion of the account of the payments of the instalments for two years due from the Island of Cyprus ... according to the instrument drawn up" [2]; and in a letter despatched with Borghi to the Doge, later in the month, Ķāitbey cheerfully recognised the new suzerainty over Cyprus [3]. It must be recorded to Ķāitbey's credit that in the same dispatch, in which he insisted on the payment of Cypriot tribute, he did not forget the population of the Island: "Let his Excellency the Doge see to it, as his duty", goes the dispatch, "that he who shall be Proveditor in his name in the Island of Cyprus, shall satisfy that which is due, and that he do not delay to send it in due time; and let the Doge command that the people of the Island be well and justly treated, and that they live in peace and be defended from those who intend them trouble, regarding them as under our protection, and that they may attend to their own affairs with cheerfulness" [3].

---

(1) Declaration of the Egyptian Commissioners, in the name of Sultan Ķāitbey, recognising the Republic of Venice as Mistress of the Island of Cyprus, on condition that she shall punctually pay the tribute due from the Island to the Sultans of Egypt. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 478–481).

(2) Receipt for a payment on account of 4,000 ducats for the tribute of the Island of Cyprus, issued by the Treasurer of the Sultan. (Mas Latrie, *op. cit.*, Doc. vol. II, p. 481).

(3) Letter of Sultan Ķāitbey to Augustin Barbarigo, the Doge of Venice, confirming the declaration of the Egyptian Commissioners, and sending him presents. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 481–483

Well might the Sultan remonstrate piously on behalf of the Cypriots, the prosperity of whose country had, however, begun to wane long before it had become a Venetian colony, saddled still with the onerous Egyptian tribute. Except for the revenues of its salt-pans the Island yielded very little ; and a traveller who visited it at this period described its barrenness and depopulation, which the Venetians in vain tried to remedy by colonisation. The Republic exacted a hard measure of tithes and forced labour from the people, while to the last there lingered on in Cyprus those survivors of the Lusignan period, the descendants of French nobles, whose serfs were little better than slaves. The end of Mamlūk supremacy in Egypt, in 1517, did not better the lot of the Island, for the Venetians continued to send the tribute from Cyprus to the Turkish masters of Egypt, until Cyprus itself was conquered by the Turk in 1571, only to find that Turkish officials were more repacious than Venetian governors [1].

---

[1] *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, pp. 471-472.

HENRY SALT

BY

BRYN DAVIES

In the English cemetery at Alexandria there is a mouldering sarcophagus with the following inscription:

> Here sleep the mortal remains of
> Henry Salt, Esq.
> A native of the city of Lichfield,
> His Britannic Majesty's Consul-General in
> Egypt.
> Twice he penetrated into Abyssinia,
> with the hope of restoring the long broken intercourse
> between the Nations of Europe
> And that barbarised Christian land.
> His ready genius explored and elucidated
> the Hieroglyphics and other Antiquities
> of this Country.
> His faithful and rapid pencil,
> And the nervous originality of his untutored verses,
> conveyed to the world vivid ideas
> of the scenes which delighted himself.
> In the midst of his important duties and useful pursuits,
> he was, in the forty eighth year of his age,
> and after a short illness, summoned, as we trust,
> to his better and eternal home, on the
> twenty ninth day of October,
> in the year of our Lord 1827.
> His only child, Georgina Henrietta,
> has been permitted to appropriate this Garden
> to the interment of European Christians.

Salt was the youngest son of a doctor. He was born on June 14th, 1780. At the age of seventeen he went to London to study painting, first under Joseph Farington R.A., where he

met Halls his future biographer, then under Hoppner, the portrait painter. He finished his studies in 1801 and through an uncle of his was appointed secretary and draughtsman to Viscount Valentia who was setting out on a journey to India. The pious reticence of his biographer does not enable us to form any very clear idea of Salt at this time. His chief faults were procrastination and a penchant for female society. "Sent to the capital at the age of seventeen, and surrounded by those seductions which can subvert the best minds and subdue the strongest, he was continually falling a prey to indiscretions for which his better feelings as uniformly reproached him". It was apparently not drink, but "temptations of a far more attractive and destructive kind that assailed his early manhood". However Salt was now to leave these behind him for four years.

In 1802 he and his patron sailed for India via the Cape. They reached Calcutta at the beginning of 1803, went up the Ganges as far as Lucknow and then sailed for Ceylon. The East India Company was anxious to find out if it was possible to establish a factory on the coast of Abyssinia. With this in view a cruiser was placed at Valentia's disposal. On arriving at Mocha several of the crew deserted. One of them Pearce wrote to Valentia asking for a bible and on receiving it together with a suitable admonition, replied "that he could now be as good a Christian as before and have more time to pay his respects to God almighty". The captain of the cruiser refused to risk his ship in a survey of the western coast of the Red Sea and Salt was sent back to Bombay to report what had happened. The Company supplied another cruiser in which he returned. Valentia sent Salt on a journey into the interior to get into touch with the Ras of Tigre who received him favourably. At Axum he found a Greek inscription and discovered various discrepancies in Bruce's account of the country which aroused a good deal of controversy when they appeared in Valentia's "Travels". On the 26th November they left Massowah for Suez and from there went across the desert to Cairo. There they went to see Mohamed Ali "a little

man, of an intelligent countenance with a reddish brown beard of moderate dimensions" which he was continually stroking. The distinction with which they were received very much annoyed the French Consul Drovetti, who said it was ridiculous to make such a fuss about a private individual. Salt and Valentia arrived in England on the 24th October 1806.

Salt's visit to the Ras of Tigre bore fruit in a proposal made by Valentia to the East India Company that it might be worth while opening up trade relations with Abyssinia and Salt was chosen as the most suitable emissary. He set off in 1809 and at Massowah was met by the renegade Englishman Pearce and Valentia's body servant Coffin who had chosen to stay behind four years before. Both of them had taken service under the Ras of Tigre and both had acquired Abyssinian wives. The interior of Abyssinia was in its usual state of confusion and Salt found it impossible to get to Gondar and had to deliver the presents he had brought to the Ras of Tigre who sat looking at them for hours occasionally gratifying his visitors with exclamations of delight and wonder. Salt needed this appreciation because in the unsettled state of Abyssinia it was doubtful whether the Ras could be regarded as the chief ruler. It was true that he had made himself receiver of the gifts but Salt was still uncertain as to whether he had accomplished his mission, which was to return the presents sent by the Emperor of Abyssinia to George III on the previous expedition. A letter from the Ras explaining that he was the only upholder of the Christian faith in Abyssinia and for that reason had detained "Hinorai Sawelt" helped to establish Salt's good faith in the matter. As a matter of fact the Emperor of Abyssinia was a mere puppet under the sway of a neighbouring chieftain who was at war with the Ras of Tigre and as far as the opening up of trade relations was concerned the Ras was as suitable a person to deal with as any. The capture of Java however and the control of its trade acquired by the East India Company put off indefinitely its interest in Abyssinia. Salt benefited to the extent of £1,000 and brought out a book on

his travels illustrated with engravings from his sketches, for which in those spacious days of publishing he received £ 800 down.

For the next couple of years Salt kicked his heels in England. In 1816 however Major Missett the English Consul General in Egypt, resigned and Salt immediately applied for the post. He was appointed, at a salary of £1,700 a year and arrived in Alexandria in March 1816. He came with instructions from the British Museum to spare no pains in searching for antiquities. But there was already a serious rival in the field. After the departure of the French from Egypt a former A.D.C. of Murat's a choleric Piedmontese named Drovetti had been appointed Vice Consul of France at Alexandria. He lived in Kleber's old headquarters, celebrating the anniversary of the proclamation of the Empire by illuminating the Consulate and letting off fireworks, which impressed the Egyptians, and supplementing his salary by breeding quails and partridges on his verandah. When Fraser made his illfated descent on Alexandria in 1807 he had gone post haste to Cairo to warn Mohamed Ali and had helped to organise the defence. He had also seen to it that the British officers captured at Rosetta were well treated. In return for his politic counsels Mohamed Ali made him his friend and almost his confidant. This post was however already occupied by Boghos Yousef an Armenian who had formerly been a dragoman at the British Consulate at Smyrna. Drovetti himself had recommended him to Mohamed Ali but the French bitterly complained that he had been bought by the English for a few hundred pounds. The truth probably is that at this time Mohamed Ali thought himself more likely to become independent through the English than the French. Nevertheless Drovetti had a good deal of influence and when Mohamed Ali began to introduce his famous system of monopolies Drovetti obtained that of antiquities and in 1812 returned from Thebes with much booty. At the Restoration he lost his official post but he still retained much of his former influence and spared no pains in ingratiating himself with the new French representative, Roussel, and in entertaining French travellers of note.

One can imagine his disgust therefore when instead of the dull and surly Missett there landed at Alexandria a young man with as lively an interest in antiquities as himself and as keen an eye to the profits to be got from exporting them. Mohamed Ali himself was very glad to see Salt and expressed his delight at seeing somebody he knew and not a "stiff unaccommodating Englishman". Salt therefore had no difficulty in obtaining the coveted firman giving him permission to excavate. Drovetti was on the Sudan border buying ostrich plumes at the time but when he heard the news he hurried back to defend his hunting grounds. From now on the diplomatic rivalry between the French and the English was extended to the field of archaeology and a frenzied competition began between the rival excavators. Although at first a compromise was made between the two parties and zones of digging were defined there was bound to be friction.

Salt employed as his chief agent an extraordinary Italian called Belzoni who was six foot eight high and married to an Englishwoman built on the same scale as himself. At one time he had been a weight lifter but he had a mechanical turn of mind and had come out to Egypt originally to instal a hydraulic machine to water the garden of Mohamed Ali's seraglio. The machine however did not work, he was dismissed, and he was almost destitute when Salt engaged him. His first achievement was to embark the colossal head of Memnon at Thebes which the French had tried to do during the occupation but without success and which now according to the English one man had succeeded in doing alone. Roussel the French Consul replied it was not the head of Memnon at all but of Isis. Actually it was that of Rameses II. Salt also employed another Italian, Caviglia to explore the Great Pyramid and to clear away the sand from the Sphinx which was thus completely exposed for the first time until 1927.

In the meantime Belzoni had discovered several tombs at Abou Simbel one of which contained the carved alabaster sarcophagus of Seti I which was to cause endless trouble later on.

The friction between Drovetti's gangs and those of Salt was now rapidly coming to a head. Although Salt and Drovetti might agree their subordinates could not. Drovetti's foremen, a Marseillais called Riffaud, a French drummer turned Mameluk called Youssef and Lebullo were spoiling for a fight. Salt had gone up the river with Sir Joseph Bankes and a German baron to supervise the removal of an obelisk at Philae. But before their arrival Lebullo gathered the villagers together and pretending to read the hieroglyphics on it announced that it belonged to Drovetti's ancestors. On Belzoni's arrival the villagers prevented him from removing the obelisk and it was only by a liberal distribution of backshish that he was able to get it on board at all. Drovetti was at this time at Thebes and the sight of the obelisk descending the Nile exhausted his patience. One day when Belzoni was examining the digging grounds Drovetti caught one of his Arabs and bastinadoed him. The poor devil limped back to Belzoni to complain when up came Lebullo with about thirty Arabs. Lebullo seized the bridle of the donkey with one hand and with the other gripped Belzoni by the waistcoat and demanded an explanation of the theft of the obelisk while another Italian Rossignano held a pistol to his head. Then came Drovetti himself with the rest of his gang and told Belzoni to dismount which he refused to do. The situation was looking ugly when a shot rang out; the tension relaxed, and Belzoni was released. Drovetti's campaign of intimidation had failed. Although he might be sarcastic about Salt's petty exposure of trifling errors in the "Description de l'Egypte", his monopoly was gone for ever and he had to look for more remote fields of activity. The government itself was beginning to realise that antiquities were a useful asset. Boghos Yousef sent a number of antiquities to the court of Austria to curry favour for a brother of his at Trieste and Mohamed Ali sent his old friend Sir Sidney Smith a gold plaque picked up at Canopus. Drovetti therefore pressed Mohamed Ali to send an expedition to Siwa but though the expedition was sent, with Drovetti as a kind of general ad hoc, and the Siwans were subdued, the expected booty in antiquities did not materialise.

Mohamed Ali regarded all this archaeological rivalry with a benevolent eye because in extending his system of monopolies he thus assured himself of the good offices of the consuls in representing his case to their respective governments. Since the English government was one of those chiefly concerned it was important to propitiate it and as long as Drovetti was hampered by the unofficial nature of his position Salt's influence was paramount. Roussel's successor was an old gentleman called Pillavoine whose correspondence deals largely in recriminations against Drovetti and complaints of the growth of English influence. In fact most of the foreigners in Egypt referred themselves to the British consul and Drovetti had to console himself with the sale of his collection to the Royal Museum at Turin for the equivalent of £ 10,000 and a pension, and the knowledge that his ceaseless propaganda was bearing fruit. In 1821 in fact Pillavoine was recalled and Drovetti was once more made Consul of France in Egypt.

A good deal of Salt's time was taken up in arranging his houses in Cairo and Alexandria which gradually filled up with mummies, papyri, tomb paintings and statues. He found the society of Cairo wearisome. He describes it as "a land where neither morning nor evening is ever ushered in with the glad countenance of a friend, but all is outward courtesy, too generally and too justly mingled with contempt with one's company", and where the frequent visitations of plague were welcome if only because the quarantine kept visitors away. Salt could then get on undisturbed with his attempts to decipher the meaning of the hieroglyphic alphabet, or with his copying of antiquities, while his neighbours whiled away the time by flying kites from their roofs.

He was involved in a lengthy correspondence with the authorities of the British Museum. In two years he had unearthed a large collection of antiquities which he offered to the trustees but at a price which he himself afterwards admitted was too high. Ultimately Salt offered to sell the collection outright for £ 4,000

but this included the alabaster sarcophagus discovered by Belzoni and on which he had been given a lien by Salt, who had agreed to give Belzoni whatever he received over and above the minimum price of £ 2,000. Belzoni considered that Salt had treated him badly in not having supported him as he should have done in the law suit he had brought against Drovetti and refused to agree to the sale of the sarcophagus. The Museum authorities did not want it and Salt refused to sell it separately. Belzoni meanwhile had arranged an exhibition in London of which the chief feature was a reconstruction of an Egyptian tomb which drew large crowds [1]. He had also been given a lump sum of £ 500 by Salt besides a number of antiquities. His book had a great success and was even adapted for children in a dialogue form which combined useful information and appropriate moral reflections on Belzoni's courage and skill, with Drovetti as the villain of the piece. Altogether Belzoni does not seem to have been badly treated but he seems to have been obsessed with the idea that Salt had exploited him for his own profit and at one time went so far as to say that "he was ditermined to troy how far the low of Ingland can be inforced against injustice and harogance". Shortly after this however he went off on an expedition up the Niger and his death at Gao in 1824 brought the controversy to an end. The sarcophagus was eventually bought by Sir John Soane while the Museum bought the rest.

During this time Salt had added to the gaiety of nations and comforted his isolation by getting married. According to a French traveller the Count Marcellus an Austrian merchant had told his agent at Leg horn this if he could find a young girl with nothing better to do in Europe he might send her to him in Egypt. Three months later a Venus of seventeen landed at Alexandria whom he greeted with joy and decided to marry as soon as a convenient time had elapsed. One day Salt passed under her window, was struck with her beauty, proposed and was

[1] Horace Smith wrote "An Address to a Mummy" in this exhibition.

accepted on the spot. The Austrian was furious and complained to his consulate. The question at issue then resolved itself into two heads: *a*) Whether the laws of commerce contain any stipulation that allows of Paul seizing merchandise consigned to Peter while that merchandise is still in bond; *b*) If so does not Paul owe Peter what he has laid out on the article in question. After a prolonged exchange of notes a third Consulate was called in as arbiter and decided in favour of Salt on payment of the costs. Marcellus lunched at dawn with Salt and his wife shortly afterwards in Cairo and found her a charming blonde well worth a law suit. Salt had imported a grand piano from Europe and she entertained them after lunch with di "Tanti Palpiti" and other airs of Rossini. At the time of his marriage Salt was about forty but he was subject to attacks of a mysterious malady of the spleen that gave him an appearance of general lassitude and which became more and more frequent as he grew older.

Egypt with the restoration of order under Mohamed Ali had resumed something of its old importance as the route to India and Salt who had become the unpaid agent of the East India Company had an increasing number of visitors to entertain. English ladies on their way to join their husbands in India broke their journey at Alexandria, to be swung up to the top of Pompey's pillar, visit the Pyramids, sail up the Nile to Thebes and then go on by camel from Kena to Kosseir, and they were delighted to find in the English Consul a man of charm and culture who would discuss Corinne and Rob Roy with them and show them his latest finds. There were also young Englishmen completing their education by a tour of the near East and others like a certain Captain Gordon who after learning enough Arabic to get along with donned native dress and wandered off up the Nile on their own. Egypt in fact was becoming overrun with tourists. So at least thought the Comte de Forbin the Director of the Royal Museums of France whose journey up the Nile was spoilt by the sight of Lord Belmore's flotilla with its complement of doctors, nurses and provisions and whose morning meditations

among the ruins of Thebes were disturbed by an English nurse maid in a rose coloured spencer carrying a parasol. In his disgust he cancelled his projected expedition to Assuan and returned to Cairo to pour out his desillusionment to the sympathetic ears of Drovetti.

Not all the estimates of Salt however were flattering. Sir William Gell the explorer of Troy expressed his in some Saline Verses:

> If you travel in Egypt, 'tis reckoned a fault
> To be seen on the Nile without letters for S-
> But be sure when you show your credentials to say
> What dropp'd from your intimate friend Castlereagh
> Whom you met at the Travellers' Club the other day,
> Who seemed quite consoled when he thought that
> at Cairo
> That good fellow S(alt) rul'd instead of old Pharaoh,
> Who he felt quite assured would take you by the hand
> When he knew how allied to the Marquis you stand
> That Sidmouth and Harrowby both were your cousins
> And you reckon'd your friends in the household by
> dozens.
> And that Hamilton once forced upon you a letter,
> But to burn it dear Liverpool hinted was better,
> Than that persons connected like you with the Court
> Should be troubl'd with things of so little import,
> Not a word of Mountnorris, that friendship is past
> Sense of favours conferr'd is not likely to last . . . . .
> And hint not, oh ! hint not a word about painting
> Unless you would set the great Consul a fainting.
> But lock up your papers and hide all your drawing
> If you wish to be safe from his pilfering and clawing
> And whatever you do, hold your head up in alt,
> Or you are likely to profit but little by S(alt).

The affair of the Cairo stone was a case in point. In 1822 there arrived in Egypt a young man called James Burton as mineralogist to Mohamed Ali. Before leaving England he had been asked by Doctor Young of the British Museum to look for a stone with a trilingual inscription described by the French savants of Napoleon's expedition which might help in elucidating the

hieroglyphics on the Rosetta stone, but which had since disappeared. Salt at first received Burton with courtesy. But as soon as he began to show an interest in antiquities his acquisition of a harem and the wearing of native dress appeared in a more sinister light, and Salt issued a declaration saying he would not be responsible for the safety of British subjects who went about in native dress. Burton replied it was necessary as a protection against insult and went on with his search. In 1826 while he was resting on the lintel of the Yakour mosque he suddenly realised that the stone he was sitting on was covered with characters. He reported his discovery to the Foreign Office which instructed Salt to acquire it if possible. Mohamed Ali was willing at first but in the meantime Boghos Yousef had been approached by Drovetti who saw a splendid opportunity to revenge the loss of the Rosetta stone in 1802 and the permission was withdrawn. The following letter in the Consular Archives in Cairo refers to this matter.

May 29, 1807

Habib Effendi fece rapporto a Sua Altessa che Vostra Signoria Illustrissima cercava di avere una pietra, che sta in una moschea, e tiene a quel santuario. Habib Effendi domandava permesso di far levare e concedere a lei quella pietra.

Sua Altessa mi ordino di farle sapere che per riguardi dovuti al borgo, non si può render vaghe le di Lei brame. Benche cosa di lieve momento e pur delicata operazione quella di privare la moschea della desiderata pietra. Sua Altessa invita percio Vostra Signoria Illustrissima a desistere dalla richiesta.

BOGHOS YOUSSOUF.

Drovetti finally achieved his object and in 1829 he was able to persuade Mohamed Ali to cede the stone which is now in the Louvre [1].

Drovetti certainly spared no effort to justify the confidence placed in him. In 1824 Salt reported ruefully that "the affairs of Egypt as far as British interests are concerned become more

[1] G. Auriant's article "Autour d'une Stèle" is a vivacious account of the struggle over this stone.

precarious from day to day. The alliance between His Highness and the court of France becomes closer every day and the plans of the French government never cease to gain ground ". This was not unnatural since Drovetti from the beginning had tried to persuade his government that Mohamed Ali should be left a free hand in the Morea and if France ultimately joined England and Rus-ia in their intervention it was due, not to Drovetti but to her desire to be left a free hand in dealing with Algiers and a corresponding fear of a new Moslem power in the Eastern Mediterranean.

Apart from Drovetti Salt had domestic troubles. In 1822 a daughter died and in 1824 his wife herself died in child birth. He tried to distract his mind by composing a poem on Egypt of which fifty copies were printed. Althoug worthless as poetry it is a bibliographical curiosity since it is the first English book to be printed in Egypt. It is written in irregularly rhyming couplets and is divided into three cantos describing the Nile flood, a sandstorm, Thebes, with digressions on the Edinburgh school of philosophy, the immortality of the soul, the Ganges, and concluding with an invocation to his wife's spirit. Here is one of the more vigorous passages :

> " And what upon the banks is all this crowd,
> Which bustling fills the air with clamour loud ?
> 'Tis a rude throng, upon some festal day,
> That trades and barters its small wares away;
> Grey-bearded elders quarelling for a para,
> And youngsters new to life that do not care a
> Fig for the world, their turbans set awry,
> And the hot booza sparkling in their eye;
> Frowsy faquirs begging from all they meet;
> Young Almas lewd, dancing with naked feet,
> To the strain'd tarabok's harsh sound, and boys,
> With cheeks distended like the piping faun,
> That blow the shrill zummara,—hideous noise !
> As cry of swine for food at break of dawn ;
> And children riding in the turn-about,
> Brim-full of folly :—'tis a rabble rout
> Of vulgar dissipation, like the crew
> That haunts they motley fair, renown'd Bartholomew ! "

In 1826 he disposed of large collection of antiquities to the French government for £ 10,000. Shortly afterwards he was attacked by his old malady and left for Upper Egypt to recuperate. At Dessouk he was so ill that he had to go ashore and died there three weeks later (1). Coffin, who had arrived from Abyssinia some time before scarred by wounds received in battle and hardly able to speak English, was with him at the end, with his son by his Abyssinian wife to whom Salt had taken a fancy.

In the British Consular Archives at Cairo there is a good deal of correspondence relating to the settlement of Salt's affairs. The Vice Consul at Cairo was a harassed gentleman called Maltass, who found Barker the new Consul General very unsympathetic to his woes. His salary of £ 200 he found insufficient but Barker refused to make him Consul because Maltass was in debt to Mohamed Ali though Maltass says all the Consuls were. He also had on his hands Mirza Shah the son of the King of Oude and his daughter who had been sent to Cairo to be taken care of by Salt. The Prince apparently spent his time in a state of religious melancholia because of his wife's death, and gave away all the pocket money he received from Maltass to beggars. When Maltass remonstrated with him the Prince replied that if he was out of his mind it was because of lack of money, lack of a wife, and lack of conversation. Maltass writes to say he can supply the second desideratum by means of a remittance of four or five hundred dollars which will purchase a suitable Abyssinian slave for the purpose. The money was sent for a few months later the Prince was much better.

There was also the question of Salt's son by an Abyssinian woman called Mahbubeh who had run away from the Consulate ten years before and had since been living with Osman a kind

---

(1) Before his death Salt had burnt his poems and the Ms. of a work of fiction illustrating the manners of the Levantines. This is a pity because it might have provided some amusing side lights on Alexandria society of the time.

of factotum who kept the servant's accounts for Salt. He wanted compensation for keeping the child and this was finally assessed at the rate of P.T. 2 a day. The child was taken care of by some missionaries at Alexandria.

Salt's daughter had been sent to Italy after her mother's death and died a few years later. The antiquities in Salt's possession at the time of his death were sold at Sotheby's in London. The sale lasted nine days and realised £ 7,168-18-6. Papyri went for as little as 10/-. A head of Rameses the great fetched £ 100, the mummy of a noble lady £ 105, the figure of a kneeling priest £ 68. Most of the pieces were bought by the British Museum.

Salt's career deserves more attention than it has hitherto received. The biography by J. J. Halls published in 1834 is unsatisfactory because of a reticence which is now pointless. The correspondence is printed with such large omissions that it becomes tedious and moral reflections take up space that might have been used to give a more personal view of the man himself. Salt was the first Englishman to exploit the archaeological treasures of Egypt on a scale commensurate with their importance. The public sale of his collections realised in ten years nearly £ 25,000 apart from what he sold to private persons. His drawings of Cairo and the sites of Upper Egypt have definite historical interest though his attempts to solve the meaning of hieroglyphics were a failure. Whether archaeology owes him a debt for his indiscriminate plunderings and the disturbing of sites which might have yielded more to modern scientific investigation is a moot point. He deserves in any case a place in the history of archaeology not far from Lord Elgin with whom he was coupled in his lifetime, and other possibly premature enthusiasts.

BOOKS CONSULTED :

VALENTIA and SALT, *Voyages and Travels to India, Ceylon, the Red Sea, Abyssinia, and Egypt, 1802-1806.* 3 vols., London, 1809.

HENRY SALT, *Voyage to Abyssinia.* London, 1814.

G. B. BELZONI, *Narrative of the operations and recent discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations in Egypt and Nubia, etc.*, London, Murray, 1820.

J. J. HALLS, *The Life and Correspondence of Henry Salt.* 2 vols., London, 1834.

G. AURIANT, *Autour d'une Stèle.* Correspondant 10 March, 1924.

HENRY SALT, *Egypta: a Descriptive Poem.* With notes by a Traveller Mohamed Draghi. Alexandria, 1824.

COMTE DE FORBIN, *Voyage dans le Levant en 1817-1818.* Paris, 1819,

MARCELLUS, *Souvenirs d'Orient.* Paris, 1839.

J. M. CARRÉ, *Voyageurs et Écrivains Français en Égypte.* 2 vols.. Cairo, 1933.

M SABRY, *L'Empire Égyptien sous Mohamed Ali.*

E. DRIAULT, *La Formation de l'Empire de Mohamed Ali.*

I owe thanks to Mr. J. Rabinot for his courtesy in allowing me to consult the records at the British Consulate in Cairo.

of factotum who kept the servant's accounts for Salt. He wanted compensation for keeping the child and this was [illegible] at the rate of P.T. 9 a day. The child was taken care of by some [illegible]

Salt's daughter had been sent to Italy after her mother's death and died a few years later. The antiquities in Salt's possession at the time of his death were sold at Sotheby's in London. The sale lasted nine days and realised £ 7,168-18-6. Papyri went for as little as 10/–. A head of Rameses [illegible] [illegible] British Museum.

Salt's career deserves more attention than it has hitherto received. The biography by J. J. Halls published in 1834 is unsatisfactory because of a reticence which is now pointless. The correspondence is printed with such large omissions that it becomes tedious and moral reflections take up space that might have been used to give a more personal view of the man himself. [illegible] treasures of Egypt [illegible] The public sale of his collections realised in ten years nearly £23,000 apart from what he sold to private persons. His drawings of Cairo and the sites of Upper Egypt have definite historical interest though his attempts to solve the meaning of hieroglyphics were a failure. Whether archaeology owes him a debt for his indiscriminate plunderings and the disturbing of sites which might have yielded more to modern scientific investigation is a moot point. He deserves in any case a place in the history of archaeology not far from Lord Elgin with whom he was coupled in his lifetime, and other possibly premature enthusiasts.

AN EARLY ARABIC TRANSLATION FROM THE GREEK

BY

A. J. ARBERRY.

المقالة الثانيـــة

من كتاب النبات لأرسطو تفسير « نيقولاوس »

ترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة

قال « أرسطو » إن النبات له ثلاث قوى : قوة من جنس الأرض وقوة من جنس الماء وقوة من جنس النار ، فأما ما كان من جنس الأرض فهو ثبات [١] النبات وما [٢] كان من جنس الماء فهو ارتباط النبات وما [٢] كان من جنس النار فهو تأليف النبات ، وكثيراً ما يشاهد هذا فى الفخار فإن فيه ثلاثة أشياء أولها الطين الذى يثبت [٣] عليه أس الفخار والثانى الماء الذى يرتبط [٤] فيه الفخار والثالث النار الذى يجتمع فيه أجزاء الفخار حتى يتم كونه به ، فإظهار التأليف كله من [٥] النار وذلك أن فى الفخار تخلخلا فى أجزائه فإذا أحرقه النار انبثت مادة الرطوبة وتلاصق أجزاء الطين وقام اليبس مقام الرطوبة بالغلبة ، والطبخ فى كل الحيوان والنبات والمعادن فإن الطبخ حيث تكون الرطوبة والحرارة إذا تناهى فى الفعل وتكون فى طبخ الأحجار والمعادن (f 109 *a*) ، فأما الحيوان والنبات فليس كونه كذلك لأن أجزاءه غير متحصرة ولذلك كان منه الرشح والعرق ، فأما العرق فالحيوان

---

(١) نبات (٢) - (٢) ناقص فى الأصل (٣) ينبت

(٤) يترىا (٥) ناقص فى الأصل

وأما الرشح فالنبات وأما المعادن فلا رشح فيها ولا عرق لأن أجزاءها غير متخلخلة فلا يخرج منها شئ غيرها كما يخرج من الحيوان والنبات الفضول و إنما يخرج من حيث التخلخل ، وأما ما لا تخلخل فيه فلا يخرج منه شئ البتة ولذلك صار مصمتاً أى لا يمكن فيه الزيادة لأن ما يمكن فيه الزيادة حتى ينمى و يكبر يحتاج إلى موضع ينمى فيه وإذا كان مصمتاً لم يكن له موضع ينشؤ فيه و يكبر ، ولذلك صارت الأحجار والأملاح والترب أبداً على حالة واحدة لا تزيد ولا تكبر ؛ فأما النبات فإن الحركة فيه تسوغ لأن اليبس الذى هو أحد قوى الأرض يجذب [1] الرطوبة فإذا اجتذبها كان مع اجتذابها حركة تحمى الموضع فيقع الطبخ فى حالة واحدة ولذلك صار أكثر الحشائش تتكوّن فى ساعة أو [2] يوم واحد ، وليس كذلك الحيوان لأن الحيوان طبيعته مخالفة لذاته وإنما يكون الطبخ عند استعمال الحيوان للمادة [3] ؛ فأما النبات فمادته قريبة منه فلذلك أسرع كونه ونشؤه وكبره وكذلك اللطيف منه أسرع كوناً من المتكاثف فالمتكاثف [4] محتاج إلى قوى كثيرة لاختلاف شكله وتباعد أجزائه بعضها من بعض فى الطبيعة ، فأما الحشائش والزرع فأجزاؤه قريبة بعضها من بعض ولذلك أسرع كونه للطافة بعضها من بعض فكملت فى أسرع زمان ، وأما النبات فأكثره متخلخل الأجزاء وذلك أن الحرارة فى بطون الأرض فى التخلخل وليس (f 109 *b*) من شأن الماء أن يصعد إلى فوق لكن الحرارة تجذب تلك الرطوبة إلى أقصى النبات فتصير المواد فى جميع أجزاء النبات فما فضل عنه رشحه ، وكذلك الحمام فإن الحرارة تجذب تلك الرطوبة فتجعلها بخاراً عالياً فإذا أفرط فى الموضع رجع قطراً ، وكذلك الفضول فى الحيوان والنبات ترجع من العلو إلى أسفل وتصعد من أسفل إلى العلو فى الأفاعيل .

وكذلك الأنهار التى هى [5] تحت الأرض فإن كونها من الجبال ومادتها من الأمطار فإذا كثرت المياه واحتقنت تولد من ذلك [6] بخار حار لاحتقانها [6] نخرق الأرض كلها ذلك البخار فظهرت العيون والأنهار وقد كانت قبل ذلك

---

(١) تجذب (٢) و (٣) المادة (٤) ناقص فى الأصل
(٥) ناقص فى الأصل (٦) ـ (٦) بخاراً حاراً لاختفائها

باطنة ، وقد قدمنا العلة لظهور الأنهار والعيون فى الكون العلوى بأن الزلازل قد تظهر أنهاراً وعيوناً لم تكن قبل ذلك عند انشقاق الأرض بالبخار فتظهر العيون والأنهار وقد تخفى العيون والأنهار إذا كانت الزلزلة منقلبة ؛ فأما النبات فلا يعرض له ذلك لأن الهوائية فى تخلخل أجزائه ، والدليل على ذلك أن الزلزلة لا تكون فى الرمال وإنما تكون فى الأجرام الصلبة أعنى مواضع المياه والجبال وكذلك الزلازل تكون غالبة فيها لأن الماء مصمت والأحجار مصمتة ومن شأن الهواء [١] الحار اليابس أن يتصاعد فإذا اجتمعت أجزاؤه قوى فشق الموضع نخرج منه ذلك البخار ، فلو كان متخلخلا لخرج البخار أولا فأولا فلما كان مصمتاً لم يتهيأ للبخار أن يخرج أولا فأولا فاجتمعت أجزاؤه وقوى نخرق الموضع أو شقه فهذه علة (f 110 *a*) الزلزلة فى الأجرام المصمتة ؛ ولذلك كان الحيوان والنبات لا يكون فى أجزائها [٢] الزلزلة فأما فى سائر الأشياء فتكون الزلزلة ؛ وقد نجد ذلك فى الخزف والزجاج وسائر المعادن كلها ، فأما ما كثر تخلخله فمن شأنه أن يعلو لأن الهواء [٣] خلخله وقد يشاهد ذلك إذا يرمى [٤] شئ من الذهب وغيره فيغرق من ساعته و يرمى بكل خشب متخلخل فلا يغرق فليس من أجل الوزن غرق ولا من الثقل ولكن غرق لأنه مصمت فأما المتخلخل فلا يغرق بتة ولذلك صار خشب الأبنوس وما قرب من شكله يغرق لأن التخلخل فيه يسير ولا يكون الهواء [٥] يشيله إلى العلو فيغرق لأن أكثر أجزائه مصمتة ، فأما الأدهان كلها والورق فتطفو فوق الماء كلها وقد بينا ذلك لأنا قد علمنا أن فى الدهن والورق رطوبة وحرارة ومن شأن الرطوبة أن تلصق [٦] بأجزاء الماء ومن شأن الحرارة أن تلحق بأجزاء الهواء [٧] ومن شأن الماء أن يحملها إلى بسيطه ومن شأن الهواء [٨] أن يعليها ولذلك صار بسيطاً لا يعلو عليه الماء لأن بسيط الماء كله واحد فلذلك علا بالدهن [٩] فوق الماء ، وأما الأحجار [١٠] التى تطفو فوق الماء فإن الخلل الذى فيها أكثر من مقدار أجزائها فيكون موضع الهواء أكثر من مقدار جرم الأرض ومن شأن الماء أن يعلو فوق الأرض ومن شأن الهواء [١١] أن يعلو فوق الماء

---

(١) الهوى (٢) أجزائه (٣) الهوى (٤) رمى (٥) الهوى (٦) تلحق
(٧) الهوى (٨) الهوى (٩) الدهن (١٠) الحجار (١١) الهوى

ومن شأن الحجارة التى هى من جنس الأرض أن ترسب فى الماء ومن شأن الهواء الساكن فى الحجارة أن يتصاعد من الماء إلى العلو فكل واحد (f 110 *b*) منهما [1] يجذب صاحبه بخلاف طبع صاحبه فإن كانا متكافئين ثبت نصف الحجر فوق الماء ونصفه فى الماء وإن كان الهواء [2] أكثر طفا الحجر فوق الماء وكذلك جميع الأحجار تفعل ، فأما الأحجار التى تتولد فى البحر عند اضطراب الموج فإن الموج إذا اضطرب بعضه ببعض اضطراباً شديداً كثر زبده وانعقد كاللبن [3] فإذا ضرب الموج الرمل [4] جمع لزوجة الزبد ذلك الرمل [5] وييبسه يبس البحر بالملوحة الفائضة واجتمعت أجزاء الرمل [5] فإذا طال به الزمان على هذا تولدت منه الأحجار .

والدليل أيضاً على أن البحر على الرمل أن الأرضين كلها عذبة المذاق فإن وقف الماء امتنع الهواء وصير فى ذلك الموضع ماء محصوراً لم يصعده الهواء [6] وغلبت عليها أجزاء الأرض فملحت التربة وجمدت أولا فأولا ، فإن الطين لحر [7] فى الأنهار العذبة لسلولة الماء ولطافته [8] فإذا غاب على الماء يبس الأرض صار الماء من جنس الأرض أو قريباً من ذلك فكدس كل واحد منهما صاحبه ثم دام اليبس بدوام ثبات الأرض ووقوف الماء يفصل [9] أجزاء الطين صغاراً صغاراً ، فلذلك صارت تربة البحار كلها رملية وكذلك البرارى إذا ليس لها ستر من الشمس وهى بعيدة من الماء العذب ونشفت الشمس أجزاء الرطوبة العذبة وبقى ما كان من جنس الأرض ولما دامت الشمس فى هذا الموضع وكان غير مستتر تفصل أجزاء الطين وكان (f 111 *a*) منه الرمل ، ويستدل على ذلك الموضع أيضاً أنا إذا غمقنا الحفر أصبنا هناك الطين الحر ويعلم أن ذلك أصله وإنما ترمل بالعرض الداخل عليه أعنى دوام حركة الشمس وبعد الموضع من المياه العذبة ؛ وكذلك أقول فى ملوحة ماء البحار إن أصلها كلها الماء العذب وإنما يعرض لها الملوحة كما [10] وصفنا ، والدليل على ذلك أن المشاهد يدل على الأرض أنها تحت الماء والماء فوقها اضطراراً بالطبيعة ، فإن قال قائل إن الأعم من كل شئ أكثره وأكثره ماء البحار فالبحار

---

(١) منها (٢) الهوى (٣) كالبن (٤) للرمل (٥) - (٥) ناقص فى الأصل
(٦) الهوى (٧) الحر (٨) ولطافته (٩) تفصل (١٠) لما

هى العنصر لجميع الماء [1] وصار الماء الألطف [1] وهو الماء الطبيعى فوق الأرض بطبعه ، وقد بينا أن الماء هو أبعد[2] من الأرض علواً [2] لجرم الماء فلنأخذ أنائين معتدلين فى القدر ونصب فيهما ماء مالحاً وماء عذباً ثم نأخذ بيضة فنصيرها فى الماء العذب فتغرق ثم نصيرها فى الماء المالح فيظهر بعضها فوقه فقد علا جرم الماء المالح لأن أجزاءه لا تكاد تغرق كأجزاء الماء العذب واحتمل [3] فضلة الأجزاء [3] ذلك الثقل فلم يغرق ، وكذلك البحيرة الميتة لايغرق فيها حيوان ولايتولد فيها حيوان لغلبة اليبس والقرب من شكل الأرض، فقد وضح أن الماء المتكاثف أسفل من الماء الذى هو غير متكاثف لأن التكاثف من جنس الأرض والتخلخل من جنس الهواء ومن هنا صار الماء العذب فوق المياه كلها فهو أبعدها ، وقد أعلمنا أن أبعد المياه من الأرض هو الماء الطبيعى وقد (f 111 b) تبين أن الماء العذب فوق المياه كلها فيستدل على أنه الطبيعى اضطراراً ، وكذلك كون الملح فى السباخ هو أن الماء العذب يكون مالحاً فتنشف [4] ملوحة الأرض تلك الملوحة فيبقى الهواء منحصراً ، فلا يكون كذلك [5] الجرم الذى نشف عذوبته وهكذا كون المياه لما يكون منها بالعرق .

وكذلك الحشائش والعقاقير إنما تتولد بالتركيب ولا بالطبع المبسوط مثل ملوحة ماء البحر وكون الرمال لأن البخارات الصاعدة إذا عقدت أمكنت الحشائش ووقع [6] الندى [7] وخلخل الموضع فتألف منه على حسب قوى الكواكب أشكال ذلك الزرع ، فأما المادة فواحدة أعنى مادة الماء و إن كان كثير اختلاف الأجناس و إن يصعد من الماء إلا الماء العذب وكذلك الماء المالح فى الوزن أكثر وكذلك الشئ الصاعد من الماء ألطف من الماء فإذا جذبه الهواء [8] لطف وتصاعد إلى العلو فمن هنا صارت العيون والأنهار فوق الجبال وصعد البلغم والدم إلى الدماغ وكذلك الأغذية كلها تتصاعد إلى العلو وكذلك جميع المياه ، فأما الماء المالح فيتصاعد

(1) - (1) ناقص فى الأصل (2) - (2) بعد الأرض من العلو (3) - (3) فضله لأجزاء
(4) بنشف (5) لذلك (6) ورفع (7) الندا (8) الهوى

عذباً [١] فيقف بالحرارة [١] إلى جنس الهوائية فلما كان الهواء فوق الماء كان ما يتصاعد من الماء المالح عذباً ، وقد نجد ذلك فى الحمام وذلك أن الماء المالح إذا حوته [٢] السخونة لطفت أجزاءه فصعد بخاراً على ضد ما كان فى أسفل الحمام فتفرقت أجزاء الملوحة بالرطوبة الطبيعية التى من جنس الهواء وتتابع البخار يتلو بعضه (f 112 *a*) بعضاً فى العلو فحصرته عند تناهيه حجب [٣] الحمام واجتمع وتكاثف ورجع إلى أسفل قطر الماء عذباً ، وكذلك فى جميع الحمامات المالحة يكون بخارها عذباً .

وأما الحشائش التى تنبت فى الثلج [٤] فليس يجب كونها لافراط البرد واليبس وذلك أن النبات يحتاج إلى شيئين أحدهما المواد له والثانى الموضع الملائم لطبعه فاذا كانت الخصلتان حاضرتين وجب كون النبات ، وقد نجد الثلج فى أقصى الطبائع خارجاً عن الاعتدال وليس فى الافراط إلا منع ما يجب كونه فى المكان المعتدل فلا يجب [٥] كون ما كان فى الثلج وقد يرى النبات ظاهراً ومن سائر الحيوان ولا سيما الدود فانه يتولد فى الثلج والريباس وكل حشيشة مرة فأما الثلج فلا يجب أن يكون فيه ذلك ولكن أغله [٦] كون الثلج وذلك أن ينزل شبيها بالدخان فتجمده الريح ويضغطه الهواء فيكون بين أجزائه تخلخل فيحقن الهواء ويحمى [٧] ويرشح من الماء ماء متعفن لما حصره من الهواء فإذا كانت الحرارة شديدة الاتساع والشمس خرق الهواء المستكن فى الثلج وظهرت [٨] الرطوبة [٩] المتعفنة فانعقدت بحر الشمس ، فان كان الموضع مستتراً تولد فى الثلج الدود وبعض الحيوان وإن كان غير مستتر [١٠] تولد فيه النبات وليس يكون له ورق لأنه بعد عن الاعتدال بمجانس الأرض وذلك أن الزهر والورق للحشائش الممتزجة فى [١١] المواضع المعتدلة فى الهواء [١٢] والماء فمن هناك قل ورق النبات (f 112 *b*) والزهر الذى يعرض فى الثلج ، وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة والمواضع اليابسة لا يكاد يظهر فيها نبات لأن مواضعها تبعد عن الاعتدال وتقل التندية لبعد الحرارة

(١) - (١) فنفق الحرارة (٢) احوته (٣) حجاب (٤) الملح (٥) يجد
(٦) عله (٧) أو يحمى (٨) وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة وظهرت
(٩) الملوحة (١٠) مستتراً (١١) ناقص فى الأصل (١٢) الهوى

والرطوبة التى هما خاصة الماء العذب ولذلك صارت التربة العذبة والجبلية يسرع النبات فيها .

وأما المواضع الحارة لأن الماء فيها عذب والحرارة فيها يسيرة ويقع الطبخ من جهتين من فعل الموضع بالهواء المستكن فيه وطبخ الهواء [1] مع حرارة الشمس فى ذلك الموضع ، وأما الجبال فإنها تجذب الرطوبات ويعبها صفو الهواء فيسرع الطبخ ولذلك كان أكثر النبات فى الجبال ، فاما البرارى فان الملوحة تغلب هناك كما أعلمنا آنفاً فيبقى بين أجزاء الرمل تخلخل وهو شبيه بعضه ببعض ولا يكون للشمس من القوة ما يثبت أصول كون النبات ولا فى البرارى عقاقير خاصية بل يشبه بعضها بعضاً ، فأما النبات الذى يعرض على وجه الماء فانه يكون مع غلظ الماء وذلك أن البخار إذا لامس الماء ولم يكن للماء جرية تحرك الماء فصار عليه شبيه بالسحابة وحصره بستر فتعفنت تلك الرطوبة وجذبتها الحرارة وانبسطت على وجه الماء وليس لها أصل لأن الأصول تكون فى المواضع الجاسية من الأرض (f 113 a) والماء متفرق الأجزاء منبسط فجذبت الحرارة تلك العفونة المتولدة على وجه الماء فمن هناك لم يكن له أيضاً ورق لبعده عن الاعتدال ولم تكن أجزاؤه متألفة [2] لأن الماء غير متألف [3] الأجزاء فلذلك صار النبات مثل الخيوط ، ولما كانت الأرض منحصرة الأجزاء كان النبات مجتمع الأجزاء على بعض الأرض وقد يتعفن فى الموضع الندى والرمل عفونات بحصر الهواء فاذا كثرت الأمطار والرياح أظهرت الشمس تلك العفونة وييبس وجهه بيبس الأرض أصل ذلك فكان منه الكماة وأمثاله ، ومن النبات ما يكون فى المواضع الحارة الشديدة الافراط وذلك أن الحرارة تطبخ ما فى بطون الأرض وتحقن الشمس فتجذب البخار فيكون منه النبت وذلك فى جميع المواضع الحارة [4] يكمل بغتة فيها الفعل [4] ، وأما المواضع الباردة فتفعل مثل ذلك بالضد وذلك أن الهواء [5] البارد تحصره الحرارة إلى أسفل وتجتمع أجزاؤها فيطبخ الموضع بذلك البلل الحاضر فينشق الموضع ويخرج منه النبات ، فأما المواضع المقعرة [6] فان الماء لا يكاد يفارقها

---

(١) الهوى (٢) متؤلفة (٣) متؤلف (٤) - (٤) يكمل بعته فيها النحل
(٥) الهوى (٦) الغدر المقعره

فاذا احتقن الهواء الذى انحصر فى الأرض رشح من بلولة الماء فانعقد الهواء[1] فى باطن الماء فخرج النبات مثل النيلوفر الخيرى[2] وأصناف الحشائش وهذه تنبت قائمة لا منبسطة لأن أصلها على الأرض ، والمواضع التى تجرى فيها المياه الحارة قد يتولد فيها النبات وذلك أن حرارة (f 113 *b*) الماء جذبت[3] البخارات المحتقنة فى الأرض والرطوبة الباردة فتجذبها إلى العلو فينعقد الهواء[4] بتلك الرطوبة وينطبخ بحرارة الماء فيظهر النبات ولا يكاد يظهر إلا فى الدهر الطويل ، وأما الحشائش التى تظهر فى المياه الكبريتية فان الريح إذا حاكت الزرنيخ اضطربت وانحقن الهواء الذى فيه فيسخن الموضع فيكون منه النار ثم يتولد ١٠ فى الزرنيخ فأرشح من تفل الهواء فتجذبه النار مع عفونة ذلك الزرنيخ فيكون منه النبات ولا يكاد يكون كثير الورق كما أعلمنا لبعده من الاعتدال .

وأما غذاء الحيوان من النبات فانه يكون فى المواضع الحارة اللينة العالية ولا سيما فى الأقليم الرابع والثالث ، وما قرب من الغذاء فى المواضع العالية الباردة ولذلك تكثر العقاقير فى المواضع الباردة العالية بجذب الرطوبات واعتدال حر الشمس فى أيام الربيع ، وكذلك الطين الحر يسرع فيه النبات الدهنى لاحتقانه ورطوبتة فى الماء العذب كما أعلمنا بذلك آنفاً ، فأما النبات الذى يكون فوق الصخر المصمت فانه يعرض فى الزمان الطويل وذلك أن الهواء المنحصر فيه يطلب العلو فاذا لم يجد السبيل لقوة الحجر تراجع ذلك الهواء[5] وحمى وجذب الرطوبة القاضلة فى الحجر إلى العلو فخرج البخار مع تلك الرطوبة مع زوايا صغار من الحجر فلما باين الحجر عقده وأعانته الشمس على طبخه فكان منه النبات ولا يكاد يعلو (f 114 *a*) إلا أن يقرب من تراب أو رطوبة ، فأما ما فى النبات فيحتاج إلى التراب والماء والهواء[6] ، وتنظر الى النبات فان كان فى أدنى شمس فانه يسرع و إن كان إلى الغرب[7] فانه يبطىء ، والنبات إذا غلبت عليه المياه احتقن الهواء[8] فلم يصعد شيئاً فلا يتغذى النبات وكذلك اليبس إذا غلب صرف الحرارة الغريزية فى الأطراف وحصر المواضع السالكة فيها المياه فلا يتغذى

---

(١) الهوى (٢) والخيرى (٣) بجذبت (٤) الهوى (٥) الهوى
(٦) الهوى (٧) القرب (٨) الهوى

النبات[١] ، أما النبات كله فيحتاج إلى أربعة أشياء وكذلك الحيوان يحتاج إلى بزر[٢] محدود ومكان ملائم له وماء معتدل وهواء ساكن متشاكل فاذا كانت الأربعة تامة نشأ النبات وكبر وإن اختلفت ضعف النبات على قدر اختلافها ، أما النبات الذى يعرض فى الجبال العالية فما كان منه عقاراً كان أقبل وأنجح فى العلاج وما كان منه ثمراً كان أبطأ فى الانهضام وليس بكثير الغذاء ، وأما المواضع البعيدة من الشمس فليست بكثيرة النبات وكذلك الحيوان وذلك أن الشمس تدوم لطول الأيام فى تباعد الشمس فتنشف تلك الرطوبة فلا يكون من القوة ما يورق ويزهر ، أما النبات الذى يعرض فى موضع المياه فان الماء إذا وقف على الأرض[٣] كان كالتفل[٣] ولم يكن للهواء[٤] من القوة ما يلطف[٥] أجزاء الماء فانحقن الهواء فى باطن الأرض ومنعه[٦] غلظ الماء أن يصعد فهاج فى ذلك الموضع ريح فانشقت الأرض وبان الهواء المحتقن وعقدت الريح تلك الرطوبة (f 114 b) فكان منها[٧] نبات لاجرم[٨] وليس يكاد يختلف فى الشكل لدوام الماء وغلظة وحرارة الشمس من فوق ، وأما النبات الذى يكون فى المواضع الندية فانه يظهر على بسيط الأرض شبيهاً بالخضرة فنقول إن فى ذلك الموضع تخلخلا يسيراً[٩] فاذا وقفت الشمس جذبت تلك النداوة وسخن الموضع بالحركة الحادثة والحرارة المحتقنة فى بطن الأرض فلم يكن للنبات من المواد ما يكبر وأعانته الرطوبة بانبساطها فيرى على بسيط الأرض كالثوب الأخضر وليس له ورق ، إلا أنه ينبت من جنس النبت الذى يظهر على بسيط الماء وهذا أقل مقداراً من ذلك لأنه يقرب من جنس الأرض فلا يعلو ولا يمتد ، وقد يعرض فى النبات نبات آخر من غير شكله لا أصل له يتحرك على النبات وذلك أن النبات الكثير الشوك اللزج المائية إذا تحرك انفسخت أجزاؤه وتجذب الشمس تلك العفونات وتطبخ الحشيشة بطبيعتها ذلك الموضع المتعفن وتعين الشمس بحرارتها المعتدلة فنشأ هذا النبات مثل الخيوط ويمتد على ذلك النبات وهذا خاصة فى النبات الكثير الشوك مثل الكشوث[١٠] وأشباهه .

---

(١) يتمدا النبات (٢) قدر (٣) - (٣) ناقص فى الأصل (٤) الهوى
(٥) تلطف (٦) ورفعه (٧) منه (٨) الاجرام (٩) مخلخل يسير
(١٠) الكشوف

فأما جميع الحشائش كلها وجميع ما ينبت على الأرض وفى الأرض فأقسامها خمسة أحدها بالبزور والثانى من المتعفن والثالث من رطوبة الماء والرابع غرس والخامس ينشؤ على عقار آخر ، وهذه الخمسة أصول النبات[١] .

وحمل جميع الأشجار على ثلاثة(f 115 *a*) إما أن يكون حمله قبل ورقه و إما أن يكون حمله مع ورقه و إما أن يكون حمله بعد ورقه ،ومن النبات ما لا أصل[٢] له ولا ورق ومن النبات ما يطلع حسناً لا حمل فيه ولا ورق كالساج والخيزران وسأبين هذه الثلاثة الأفاعيل ، أما الذى يطلع ثمره قبل ورقه فانه كثير اللزوجة فاذا طبخت بالحرارة التى فى طبيعة النبات أسرع النضج وامتد وعلا فى أغصان النبات ومنع الرطوبة أن تصعد منه فيسبق ثمره ورقه ، وكذلك فى النبات الذى يطلع ورقه قبل ثمره فأفعال[٣] الرطوبات تكون فى ذلك النبات كثيرة فإذا أخذت الحرارة تفرق[٤] أجزاء الماء إلى العلو جذبت الشمس أجزاء تلك الرطوبة وأبطأ النضج لأن طبخ الثمرة لا يكون إلا عند انعقاده فيسبق الورق الثمر ، فأما البنات الذى يكون ورقه مع ثمره فإن ذلك النبات كثير الرطوبة وقد يعرض له اللزوجة فإذا طبخته الحرارة تعلو[٥] عن ذلك مع تلك اللزوجة وجذبه الهواء مع الشمس فخرجت اللزوجة ثمراً وخرجت[٦] الرطوبة ورقاً فى حالة واحدة وقد زعم حكماء الأولين أن الورق كله ثمر[٧] إلا أن الرطوبة كثرت فلم ينضج وينعقد لظهور الحرارة إلى العلو وسرعة جذب الشمس فاستحالت الرطوبة التى لم تنضج ولم يعمل فيها الطبخ ورقاً وليس للورق معنى أكثر من جذب المواد وستر الثمر عن إفراط الشمس ولذلك يجب أن يكون الورق ثمراً إلا أن الرطوبة تغلب عليه كما أوضحنا فيستحيل ورقاً ، وكذلك الحكم فى الأزهار فقد تعدم[٨] الحمل لأن الطبيعة إذا (f 115 *b*) طبخت تراقى من اللطيف الأول شئ لم ينضج فتكون تلك الرطوبة ورقاً ويكون ذلك الطبخ زهراً فإذا نضج الطبخ نشأ الثمر وخرج إلى غاية المادة على سبيل الموضع الذى هو فيه .

فأما الشوك فليس هو من جنس النبات فى الطبيعة ولكن يكون فى النبات تخلخل و يكون فى ابتداء[٩] الطبيعة طبخ[٩] فتصعد البرودة والرطوبة ومعها

(١) لنبات (٢) حمل (٣) فعال (٤) تفرقت (٥) تعلى
(٦) أو خرجت (٧) ثمرا (٨) تقدم (٩) - (٩) الطبخ

شئ من طبخ فيسلك فى [١] ذلك التخلخل فتجذبه الشمس فيكون من ذلك الشوك ولذلك يكون شكله مخروطاً لأن الجذب أولا فأولا يبتدىء رقيقاً و يغلظ أولا فأولا لأن الهواء إذا تباعد النبات نيه لطفت أجزاؤه عند امتداد المواد وكذلك كل نبت أو شجرة يكون طرفه مخروطاً .

فأما الخضرة فوق النبات فقد ينبغى أن يكون أعم ما فى الشجرة الخضرة وقد نرى أعم ذلك البياض والخضرة من خارج وذلك أن المواد تستعمل الأقرب فالأقرب فيجب أن يكون الخضرة فى الشجرة كلها وهذا كان يجب لأن المواد تجذب فتخلخل عود الشجرة فيرشح بالحرارة طبخ يسير فتبقى هناك الرطوبة فتظهر من ظاهر فتكون الخضرة ، وذلك فى الورق إلا أنه أكثر طبخا وهو ما بين الورق والخشب فى القوة ، فأما الخضرة فليست تلبث ولكنها رطوبة فيها شئ من جنس الأرض فيتولد منها اللون الأخضر ، والدليل على ذلك أن قشور الشجر عند اليبس تسود وهن فى المواد بيض فيتولد فيما بين اللونين اللون الأخضر فى ظاهر النبات .

فأما أشكال (f 116 *a*) النبات فعلى ثلاثة جهات منه [٢] ما يخرج إلى العلو ومنه ما يخرج إلى السفل ومنه ما يخرج بين هاتين الجهتين ، فأما ما يسلك إلى العلو فإن المادة تظهر من لب النبات فتجذبه الحرارة و يضغطه الهواء [٣] الذى فيما بين التخلخل و ينخرط [٤] كما ينخرط النار عند المواد فتعلو ، فأما الذى كان إلى السفل فإن المجارى تطبق فإذا انطبخت المادة ثخن الماء الذى فيه لب النبات نخرج لطيفه إلى العلو وتراجع الباقى فى الجهات أخذ نحو السفل بثقله [٥] ، فأما ما كان بين الجهتين فإن الرطوبة تلطف والمادة تقرب من الاعتدال فى الطبخ وتكون المجارى متوسطة فتأخذ المواد إلى العلو والسفل الطبخ الأوّل فى أسفل النبات الباطن فى الأرض والطبخ الثانى فى اللب الخارج من الأرض الذى هو فى وسط النبات ثم تظهر المواد فتنقسم ولا تنطبخ [٦] طبخا ثالثاً لأن الطبخ الثالث فى الحيوان إنما وجب الطبخ الثالث لاختلاف الأعضاء وتباعد طبائعها ، فأما النبات فقريب بعضه من بعض ولذلك كثر [٧] فى جميع المواضع

(١) من (٢) منها (٣) الهوى (٤) ناقص فى الأصل (٥) فتثقله
(٦) ينطبخ (٧) كثرت

وأكثر النبات ما كان إلى السفل [١] سلوك مواده ، فأما أشكال النبات [٢] فعلى مقدار البزور وأما زهر النبات وثمره فالمياه والمواد ، وجعل الحركة الأولى النضج والطبخ فى جميع الحيوان المغتذية والنافخة والفائضة وهذه تكون فى جميع الحيوان لا تخلو منه فأما النبات فان الطبخ الأول والنضج على حسب التربة ، فأما الشجر كله فيعلو أبدا [٣] . . . .

. . . .

. . . . البليبج[٤] فانه يكون فى ابتداء كونه عند ظهور الثمر حلواً ثم يكون عفصاً ثم يكون فى تمامه مراً وذلك أن شجره متخلخل جداً فاذا كان فى وقت الطبخ وكان المجارى واسعة سبقت الحرارة والرطوبة فأنضجت الثمر فكان فى ابتدائه حلواً ثم أحدثت الحرارة اليبس الذى من شكلها فضيقت [٥] المجارى فغلبت البرودة واليبس الحرارة[٦] والرطوبة فاستحال الثمر عفصاً وغلبت الشمس بالحرارة فأحدثت اليبس المفرط مع ذلك البرد الذى فى ظاهر الشجر فغلب [٧] البرد اليبس ولذلك كان الثمر شديد [٧] العفوصة ثم انجذبت الحرارة الغريزية إلى العلو وأعانتها حرارة الشمس من خارج بغلبة الحرارة واليبس فكان الثمر مراً (والله أعلم بالصواب) .

تمت المقالة الثانية من « كتاب النبات لأرسطوطاليس » وبتمامها تم الكتاب والحمد لله رب العالمين .

---

(١) أسفل (٢) المواد (٣) سقطت عدة أوراق من الأصل (٤) الأمليلج
(٥) فضفضت (٦) ناقص فى الأصل (٧) - (٧) ناقص فى الأصل

NOTES ON "THE BOOK OF PLANTS"

BY

A. J. ARBERRY

PART II

f. 108 *b*

فأما ماكان من جنس الأرض فهو ثبات النبات وما كان من جنس الماء فهو ارتباط النبات وما كان من جنس النار فهو تأليف النبات

a terra enim fixio est plantae, ab aqua coagulatio, ab igne coadunatio fixionis plantae

The MS has نبات النبات ,which is pure nonsense: the Latin version gives us the clue to the true reading. The second clause, *ab aqua coagulatio*, has dropped out of our MS through homoeoteleuton, and we have restored the Arabic as printed. In the third phrase, Alfredus appears to have translated تأليف ثبات النبات our MS gives a better reading, and we should strike *fixionis* out.

الطين الذى يثبت عليه أس الفخار والثانى الماء الذى يرتبط فيه الفخار

lutum, quod est quasi cementum fictilis; secunda est aqua, quae est qua uniuntur fictilia

Meyer: "Jam vacillantem auctorem videsis. *Cementum* non est, quo *fixio* seu formae definitio fiat, sed quo uniuntur fictilia, ita ut virtus eadem et luti sit et aquae" (p. 107). But the Arabic, which is poorly represented in the Latin text, is irreproachable, when the necessary emendations have been made. As the plant grows upward from the earth, and has in it its solidity, so the clay vessel, being shaped by the potter, has its

foundation in the mass of clay from which it is whirled. It remains to make a very certain emendation of the Latin: *quod est fundamentum fixionis fictilis.*

فاظهار التأليف كله من النار

apparitio igitur totius conjunctionis ab igne est

From *ab* we have supplied the very necessary من .

فاذا أحرقه النار انبثت مادة الرطوبة

et quando usserit illas ignis, firmetur materia humoris

The Arabic shows that for *illas* we should read *illam* (sc. *raritatem*).

As for *firmetur*, which is nonsense, it clearly derives from reading أثبتت .

f. 109 *a*

ولذلك كان منه الرشح والعرق فأما العرق فالحيوان وأما الرشح فالنبات
وأما المعادن فلا رشح فيها ولا عرق

unde ab eis fluxus venit. Sed in mineris non est fluxus nec sudor

We may restore the deficient Latin thus: *unde ab eis fluxus venit et sudor*; *sudor autem est animalibus, et fluxus plantis. Set in mineris non est fluxus nec sudor.*

يحتاج إلى موضع ينمى فيه وإذا كان مصمتاً لم يكن له موضع ينشؤ
فيه ويكبر

indiget loco, in quo dilatetur et crescat

The deficiency in the Latin is accounted for by the homoeoteleuton موضع ينمى فيه .... وموضع ينشؤ فيه .

فأما النبات فإن الحركة فيه تسوغ لأن اليبس الذى هو أحد قوى الأرض
يجذب الرطوبة فإذا اجتذبها كان مع اجتذابها حركة تجى الموضع

plantae vero secundo modo inest motus, et est attractio, quae est vis terrae, quae attrahit humorem eritque in attractione motus, venitque ad locum

From *attractio* we may conjecture that Alfredus read الجذب for اليبس, and *venitque* points to تجيء for تجى "solidifies".

in una hora unius diei فى ساعة أو يوم واحد

Alfredus' original read فى ساعة يوم واحد: I have emended the MS as printed, because "in an hour or a day" seems to me to be better sense than "in an hour and one day".

أسرع كونه ونشوه وكبره وكذلك اللطيف منه أسرع كوناً من المتكاثف فالمتكاثف محتاج إلى قوى كثيرة

velox est ejus generatio, nasciturque et crescit, quod subtile est, citius quam spissum. Spissum enim multis indiget viribus

For *quod* G II has *et quod quodammodo*, and this is nearer to the Arabic. The Latin version enables us to supply the MS with the فالمتكاثف which is necessary to restore sense.

لاختلاف شكله وتباعد أجزائه بعضها من بعض فى الطبيعة فأما الحشائش والزرع فأجزاؤه قريبة بعضها من بعض ولذلك أسرع كونه للطاقة بعضها من بعض

propter diversitatem suae figurae et elongationem partium ejus ab invicem. Et ideo velox est generatio propter similitudinem alterius ad alterum

Alfredus' original was a victim to the homoeoteleuton بعضها من بعض . . . بعضها من بعض. Meyer adopts *similitudinem*, which is the reading of Albertus Magnus: all the MSS of Alfredus have *subtilitatem*, and this our Arabic proves to be right.

وأما النبات فأكثره متخلخل الأجزاء وذلك ان الحرارة فى بطون الأرض فى التخلخل وليس من شأن الماء أن يصعد إلى فوق لكن الحرارة تجذب تلك الرطوبة إلى أقصى النبات

partes autem plantarum secundum plurimum sunt rarae, quia calor humorem ad extremitatem plantae trahit

Once more homoeoteleuton, between وذلك أن الحرارة and ولكن الحرارة, causes Alfredus to omit a few words.

f. 109 *b*

وكذلك الفضول فى الحيوان والنبات ترجع من العلو إلى أسفل وتصعد من أسفل إلى العلو

similiter quoque in animali et planta superfluitates ascendunt ab inferioribus ad superiora, et descundunt a superioribus ad inferiora

The two clauses are reversed.

تولد من ذلك بخار حار لاحتقانها

fiet ex eis vapor superfluus propter conspissionem interius

It is quite clear that the reading of the Arabic MS must be emended as we have printed it. As for *superfluus*, it may be supposed that حار had dropped out after بخار, and a later hand supplied فاضل to cover the deficiency. For *conspissionem*, G I and G II read *compressionem*, and this is the origin of the Greek *συμπιεσμόν* : this is nearer to the Arabic as we have restored it.

وقد قدمنا العلة لظهور الأنهار والعيون

praemisimus autem generationem fontium et fluviorum

Our text shows that we should supply *causam* after *autem*, and read *generationis*. This is in fact confirmed by the Greek: *ἐκτεθείκαμεν δὲ αἰτίας ωερὶ τῆς γενέσεως τῶν ωηγῶν καὶ τῶν ωοταμῶν*.

f. 110 *a*

cum projecerimus aureum اذا رمى شىء من الذهب

All the MSS read *aurum*, which Meyer emends to *aureum* for reasons which he explains in his note on p. 109. We see, however, from the Arabic that *aurum* is correct.

ergo non propter folia mergitur فليس من أجل الوزن غرق

The appalling nonsense of *folia*, though bravely defended by Meyer, and even made by him the reason for his emendation mentioned in the last note, vanishes before the complete certainty that it arose from a misreading of الورق for الوزن .

ومن شأن الرطوبة أن تلصق بأجزاء الماء ومن شأن الحرارة أن تلحق بأجزاء الهواء ومن شأن الماء أن يحملها إلى بسيطه ومن شأن الهواء أن يعليها

et consuetudo humoris est, partibus aquae adhaerere, et caloris, quod facit ascendere, et quod consequitur ad partes aeris, et mos aquae, quod elevat ea ad superficiem, ususque aeris, ut faciat ipsum ascendere.

After *ascendere*, G II adds ***humidum***, and this is the origin of *τὸ ὑγρόν* in the Greek version. The Teubner edition a little later prints *ἔαρος*, which is obviously a misprint for *ἀέρος* (p. 28, l. 10).

I have emended تلحق to تلصق, so as to fall in line with *adhaerere*, for *consequitur ad* is an exact version of تلحق later. The words *quod facit ascendere* point to dittography of أن يعليها in Alfredus' original.

لأن بسيط الماء كله واحد فلذلك علا بالدهن فوق الماء

quia tota superficies aquae una est, ideoque ascendit cum oleo super aquam

ascendit cum oleo is a very literal version of علا بالدهن , as we must print our text, "raises the oil ".

f. 110 *b*

si ergo mutakefia فان كانا متكافئين

Meyer correctly deduces the presence of متكافٍ here. The Greek version does its best with *ῥαχία κούφη*, looking forward to the mention of foam and sand later.

فأما الأحجار التى تتولد فى البحر عند اضطراب الموج فإن الموج إذا اضطرب بعضه ببعض اضطراباً شديداً كثر زبده وانعقد كاللبن

sed lapides, qui sunt ex collisione undarum forti, sunt primum spuma, coagulabunturque ut lac unctuosum

By haplography Alfredus' copyist appears to have omitted the words فان الموج إذا اضطرب بعضه ببعض, and thus threw the sentence out of gear. It is to be noticed that *unctuosum*, which has no authority in the Arabic, is omitted in Bas.

جمع لزوجة الزبد ذلك الرمل ويبسه يبس البحر بالملوحة الفائضة واجتمعت أجزاء الرمل فإذا طال به الزمان على هذا تولدت منه الأحجار

congregabit arena unctuositatem spumae, siccabitque illam siccitas maris cum superflua salsedine, et congregabuntur partes arenae, et hae per longitudinem temporis fient lapides

Homoeoteleuton accounts for the words which have dropped out of our Arabic MS, and I have restored the text to accord with the Latin.

prohibetur a sua alteratione امتنع الهواء

This is a very curious problem. The Greek is : κωλύεται ὁ ἀὴρ ἀλλοιῶσαι αὐτόν showing that the MS from which this version was made read *aer* after *prohibetur*. The words *a sua alteratione*, which make nonsense, can only be accounted for by supposing that there was a superfluous عن التغيير in Alfredus' original.

فان الطين لحر فى الأنهار

lutum enim ingenuum est in fluminibus

Meyer supplies *est*, which is lacking in all the MSS but is found in Albertus, who however reads *ingenitum est*. We have made a small correction in the MS reading which, curiously enough, would account for the absence of *est* in the Latin, at the cost of making nonsense.

f. 111 *a*

فالبحار هى العنصر لجميع المـاء وصار المـاء الألطف وهو المـاء الطبيعى فوق الأرض بطبعه

mare ergo elementum omnium aquarum. Est autem aqua naturaliter eminens super terram et subtilior ipsa

This is Meyer's text, out of the following variety of readings: *super terram subtilius ipsius* G I; *omnium aquarum est. Autem naturalis eminens super terram et subtilius ipsa* G II; *est autem subtilius ipsius aqua naturalis omnis super terram* Bas. The Greek version here closely follows the reading of G I.

The author has stated a little before that, in his view, the origin of sea-water is sweet-water: it is therefore quite clear that the reading of our Arabic MS "the sea is the element of all water, and it is the natural water", is defective. Out of the confusion of the Latin MSS. I have constructed what I believe to be the correct text. Cf. his statement a little later: صار المـاء العذب فوق المياه كلها فهو أبعدها which is translated *supereminet aqua dulcis omnibus aquis: illa ergo a terra est remotior.*

وقد بينا أن المـاء هو أبعد من الأرض علوا لجرم المـاء

jam enim ostendimus, quod aqua est elevatior elevatione terrae secundum altitudinem corporis aquae

It is first necessary to observe that *enim* is Meyer's conjecture: *ergo* G I, *autem* G II, *ante* Bas. A little later, however, the phrase وقد أعلمنا is translated *jam autem scimus*, and. . . وقد تبين كلها *aquam autem dulcem ceteris supereminere ostendimus.* It is therefore clear that G II preserves the correct reading, *autem.*

For the rest, G II reads *quod aqua elevatur:* this is a mere blunder. The remaining words have the authority only of G II and Albertus. G I and Bas both omit *secundum:* the former reads *altitudine,* the latter *altitudinis.* The Arabic MS is

incomprehensible at this point, and I have emended it, having in mind what occurs later:

وقد أعلمنا أن أبعد المياه من الأرض هو الماء الطبيعى

But the author's mind gets very muddled in dealing with this problem of the floating egg. The word جرم probably represents *σῶμα* in the original, with the meaning "mass", as in the lines of Chaeremon quoted at Athenaeus 43 *c*:

ἐπεὶ δὲ σηκῶν ϖεριϑολὰς ἠμείϕαμεν,

ὕδωρ τε, ϖοταμοῦ σῶμα, διεπεράσαμεν.

واحتمل فضلة الأجزاء ذلك الثقل

et illae partes potuerunt sustinere illud pondus

The meaning is: "the residue of its parts (sc. which do not sink) are able to support that weight". I have accordingly emended the Arabic MS. Cf. Aristotle, *Meteorica*, II, 3: *ἐὰν γάρ τις ὕδωρ ἁλμυρὸν ϖοιήσῃ σφόδρα μίξας ἅλας, ἐπιπλέουσι τὰ ᾠά, κἂν ᾖ ϖλήρη.*

f. 111 *b*

هو أن الماء العذب يكون مالحاً فتنشف ملوحة الأرض تلك الملوحة

quia aqua dulcis fit salsa. Superat ergo salsedo terrae illam salsedine.

G I has *illam salsedinem*, G II *illam salsitudinem*, Bas *illa salsedine.* It is clear from the Arabic that we should follow G I. Alfredus certainly did not read تنشف, "absorbs": in fact the whole passage is in confusion, as will be seen from our next note, and from Meyer's remarks at p. 115.

فلا يكون كذلك الجرم الذى نشف عذوبته

et non erit ideo illud corpus dulce.

Again نشف is missing in Alfredus: one is driven to conclude that he did not understand the Arabic before him.

وهكذا كون المياه لما يكون منها بالعرق

alio modo ergo ejus esse est ex aquis, quod exit ab eis ut sudor

Bas reads *a modo suis ergo esse ex aquis est quod erit ab eis ut sudor* : G II *aliquo modo ejus genus esset ex aquis*, etc., which is the inspiration of the Greek version : *κατὰ ϖάντα τρόπον, εἰ καὶ τὸ γένος τοῦτο ἐξ ὕδατός ἐσλιν κτλ.*

The author is attempting to explain the difference between the generation of salt from a salty body, sc. salty water, whose salt is absorbed by the salt in the earth, and so forms a deposit, and its generation from a sweet body, sc. the human body, from which salt is produced in the form of perspiration. But the Arabic is so confused doubtless owing to a similar confusion in the original Greek, that it is small wonder that Alfredus is baffled, or that his copyists vie with each other in attempting to produce sense.

ووقع الندى وخلخل الموضع

cadetque aer, rorificabitque locum

In is clear, in view of *cadet*, that رفع must be emended to وقع. The reading *rorificabit* is only found in G I (followed by the Greek translator : *δροσίζει*) ; Bas has *rarificabit*, G II *revificabit*. Unless Alfredus read الهواء for الندى (cf. *aer*), it is curious that G I, which is clearly wrong, should nevertheless have preserved the correct tradition. We must read : *cadetque ros, rarificabitque* (وخلخل) *locum.*

فأما الماء المالح فيتصاعد عذباً فيقف بالحرارة إلى جنس الهوائية

sed aqua salsa ascendit cum eo, quod siccavit calor ad genus aeris

Certainly *cum eo* is curious for عذباً : perhaps owing to haplography عذ dropped out after يتصاعد, and با was read as بها. The corruption of our Arabic MS shows that there was some trouble here. I have emended to restore sense.

f. 112 *a*

خصرته عند تناهيه حجب الحمام

et quando accesserint, comprimunt alter alterum

It is to be observed that *alter alterum* is the reading of G I, G II. Bas gives *illum tectum*, and this is evidently the source of the Greek : *ὅταν γοῦν ϖροχωρήσωσι ϖολλοὶ, καταπιέζεται ὁ ὄροφος.*

From حصرته it is clear that we must emend the MS reading حجاب to حجب. This is evidently a rendering of *ὄροφοι* in the original, which is used in the plural, like the Latin *tecta*, with the singular meaning, "roof".

وأما الحشائش التي تنبت في الثلج

sed herbae natae in aqua salsa

Although the Latin rendering supports the MS reading الملح, I have nevertheless not hesitated to emend to الثلج, as this seems to be required by what follows.

فلا يجب كون ما كان في الثلج

non ergo invenimus plantam in nive

Here again the Latin supports the Arabic MS, only reading نجد for يجد : and here again I have emended, with a view to giving what the context demands. The very next words in fact establish that certain plants are to be found in snow : this present phrase means, "and so (in view of the fact that in snow the two conditions necessary for plants to grow are absent) there ought not to be what actually is there". This emendation is also supported by the words a little previously : فليس يجب كونها لافراط البرد واليبس.

والرياس

et yibex

Bas reads *et ribex*. The Greek rendering gives *φλόμος*, mullein, a word found at Theophrastus H.P. IX XII 3. The

Latin name of this plant is *verbascum*. The plant called رياس was considered by the Arabs a specific against measles, smallpox and the plague: it is evident that this is the true reading, for the text of Bas is based upon it.

فلا يجب أن يكون فيه ذلك ولكن أغله كون الثلج

sed nix non exigitur, ut sit hoc, sed vincit aliquid esse nivis

Bas reads *exigit*, and for *sed* has *sequi*. The Greek version here is very interesting: *ἀλλ' ἡ χιὼν οὐ ζητεῖ ὡροχωρεῖν ἐπὶ τουτῷ, ἂν μὴ καὶ συζευχθείη τις αἰτια ἐν αὐτῇ*. The meaning of this passage is: "it is not necessary that this should be found in snow, but it is produced (أغله) by the presence of snow". Now it is clear that Alfredus did not understand this use of the verb أغل, and connected it with its other signification of "handcuffing" *vincit* (from *vincio*: cf. *συζευχθείη*). The Greek translator, however, appears to have been confronted with a text in which not only this idea was preserved, but also a variant, based on a reading علة, hence *αἰτία*. On these misapprehensions our restoration of the corrupt Arabic MS is based.

فاذا كانت الحرارة شديدة الاتساع

cumque fuerit aer multae amplitudinis

Evidently Alfredus' text read الهواء for الحرارة.

خرق الهواء المستكن فى الثلج وظهرت الرطوبة المتعفنة

erumpet aer comprehensus in nive, apparebitque humiditas putrida

It is clear that the superfluous words وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة, which we have struck out, crept into the text here by dittography: they occur a little lower in their proper context. This error also explains الملوحة which must be corrected to الرطوبة

فإن كان الموضع مستتراً تولد فى الثلج الدود و بعض الحيوان و إن كان غير
مستتر تولد فيه النبات وليس له الورق

quodsi fuerit locus coopertus, fient in eo plantae sine foliis

Alfredus' text was deficient owing to the homoeoteleuton
تولد . . . تولد

الزهر والورق للحشائش المتزجة فى المواضع المعتدلة فى الهواء والماء

flores et folia in herbis minutis multi sunt is locis temperatis in aere et aqua

Meyer conjectures *multi sunt*, referring forward to *et ideo pauci sunt flores et folia*, etc. The MSS read : *mixtis* G I ; *mirtis* Bas ; *mixta sunt* G II, followed by the Greek version *μεμιγμένα*. It is evident that G I preserves the correct tradition. I have supplied فى, which is necessary, and is hinted at by *in* in the Latin.

f. 112 *b*

et minoratur terra	وتقل التندية

Meyer says of *minoratur*, "i.e. deterior fit" : I cannot say on what authority, for the verb *minoro* means "to diminish". The Greek version gives *ἐλαττονεῖται*. Our Arabic text clearly points to the solution : the Latin has been corrupted from *et minus roratur terra* ; or else Alfredus read التربة for التندية

ولذلك صارت التربة العذبة والجبلية يسرع النبات فيها

et ideo facta est terra dulcis montuosa, et cito nascuntur ibi plantae

This is a sheer mistranslation, due to a misapprehension of the force of صارت, which of course looks forward to يسرع . The Greek is quite extraordinary : *γίνεται δέ ὥστε ἡ γλυκερὰ γῆ νεκρά, καὶ τότε οὐ γεννῶνται ὀξέως ἐν αὐτῇ βοτάναι.*

As Apelt remarks, *νεκρά* is probably due to *mortuosa* for *montuosa*.

et adjuvat illos claritas aeris   ويعبها صفو الهواء

For يعبها, "takes them up", Alfredus perhaps read يعينها G II has the curious reading *adravatur* for *adjuvat.*

cum calor tetigerit aquam   البخار إذا لامس الماء

Alfredus reads الحرارة for البخار.

parumque aeris retinet   وحصره بستر

For بستر Alfredus would seem to have read بشيء من الهواء.

f. 113 *a*

ad similitudinem filorum   مثل الخيوط

Filorum is Meyer's brilliant and absolutely correct conjecture, all the MSS reading the meaningless *foliorum.*

in loco humido et fumoso   فى الموضع الندى والرمل

Whatever Alfredus may have read, it was certainly not الرمل.

fungi et tuberes et similia   الكماة وأمثاله

The Greek is: *μύκητες καὶ ὕδνα καὶ τὰ ὅμοια.* It is interesting to compare Theophrastus H.P. I 111 *οἷον μύκης ὕδνον,* I vi 5 *κάθαπερ ὕδνον μύκης.* It is evident that some word has fallen out after الكماة, perhaps الفطر: cf. Book I, f. 104 *a*=*Bull.* I 56, 245.

الحرارة تطبخ ما فى بطون الأرض

calor digerit aquam in interioribus terrae

Bas omits *aquam*, and this is certainly better than the other tradition, which evidently springs from reading ما as ماء.

وذلك فى جميع المواضع الحارة يكمل بغتة فيها الفعل

et similiter fit in omnibus locis calidis, completurque in illo efficacia

The last four words are translated into Greek thus: *ωληροῦται ἡ τοῦ φυτοῦ ἀπάρτισις.* Now *illo* cannot refer to *planta*, but presumably to *vapor:* the Greek is therefore either a mistranslation or represents a tradition with *illa* for *illo*. The state of the Arabic MS tradition, printed at the foot of the text, shows what confusion existed: and I have restored the text, keeping as close as possible to the outline of the letters, in the hope of harmonising with what is sound in the Latin, and amending what is unsound.

الهواء البارد تحصره الحرارة

frigidus enim aer calorem comprimit

It is an odd idea, that hot air should be forced down by cold: yet this is the meaning of the Latin, except for Bas, which reads *frigidum*, even more oddly. The Arabic tradition at any rate gives better science, if not better sense.

a locis vero dulcibus فأما المواضع المقعرة

The Latin is almost pure nonsense, and depends on a reading العذبة. The Arabic MS gives الغدر المقعرة, and I have omitted والغدر, supposing it to have arisen by dittography. It is, however, possible to restore the text thus: فأما المواضع التى تجرى فيها الغدر المقعرة. In this case it falls into line with the phrase at the beginning of the next paragraph.

ut nenuphar مثل النيلوفر الخيرى

The MS reads والخيرى, "and the wallflower": this is however obviously wrong. The Greek version reads: *ὡς τὸ νοῦφαρ τὸ ἰατρικόν,* and this provides the clue. The word الخيرى is here used in the signification "medicinal". The Greek name for النيلوفر was *νυμφαία*: at Theophrastus IX xii 1, we have a description of this plant, which contains the information that "it acts as a styptic if it is pounded up and put on the wound: it is also serviceable in the form of a draught for dysentery".

f. 113 *b*

وأما الحشائش التى تظهر فى المياه الكبريتية فإن الريح إذا حاكت الزرنيخ اضطربت

herbae quoque minutae apparent in locis sulphureis: ventusque cum vehementer flaverit super auripigmentum, repercutientur ad invicem

This is Meyer's text: the MSS however are true to the original Arabic, for they all insert *quae* before *apparent*, and have *ventus* for *ventusque*; while Bas and G II read *aquis* for *locis*. Bas has *repercutietur*, probably referring back to *ventus*, and perhaps اضطربت also refers back to الريح; otherwise the reference must be to المياه الكبريتية, in which case *repercutientur* is right.

وكذلك الطين الحر يسرع فيه النبات الدهنى لاحتقانه ورطوبته فى الماء العذب

similiterque lutum ingenuum cito producit plantam unctuosam; et comprehensio ejus est in aqua dulci

Bas and G II have *comprehensio humors ejus*, and Bas and G I omit *est*. The confusion surely arose from the omission of ورطوبته in Alfredus' original, the word perhaps being written above the text or in the margin. The Arabic suggests that we should emend the Latin thus: *ob comprehensionem ejus humorisque ejus in aqua dulci*.

et quia saepe usus est lapide — قلما باين الحجر عقده

The Greek is: *καὶ γὰρ ϖολλάκις ἔθος ἐσβὶ τοῖς λίθοις κτλ.* This suggests that *lapidi* was read for *lapide*. But in any case, this is quite different from the reading of the Arabic, which clearly means "and when the stone abandons its cohesion", that is, when it begins to split. It is difficult to guess what Alfredus may found in his original.

et non nutritur planta فلا يتغذى النبات

We have thus emended our MS, whose reading here is printed at the foot of the text.

semine terminato بزر محدود

Again the Latin enables us to emend the MS with certainty

وذلك أن الشمس تدوم لطول الأيام فى تباعد الشمس

quia sol producit longitudinem diei in remotione sua

The Greek is : *ἐὰν ὁ ἥλιος μακρότητα τῇ ἡμέρᾳ ὡροσάγῃ ἐν τῇ κινήσει αὐτοῦ.* This suggests the reading *motione* for *remotione*. Meyer finds the passage difficult to understand, and well he might : for the Arabic does not contribute much towards clarifying matters. If the text may be translated "because the sun turns in the sky for the duration of days because it is far removed from the earth", then this may be a reference to the phenomenon of the midnight sun.

فإن الماء إذا وقف على الأرض كان كالتفل و لم يكن للهواء من القوة

aqua cum acquieverit, fiet ut faex, nec erit vis in aere

There is nothing in the Arabic MS to correspond with *fiet ut faex*, and it is obvious from ولم that some words have dropped out : I have therefore restored the text as printed.

ومنعه غلظ الماء أن يصعد

prohibebitque grossitudinem aquae ascendere

It is evident that Alfredus did not read ورفعه, which is the reading of our MS. Neither the Latin nor the MS Arabic, as they stand, gives any sense : غلظ الماء must be the subject, and the object is الهواء ; while a comparison of this passage with f. 115 *a* ومنع الرطوبة أن تصعد, *prohibebitque humorem ne ascendat*, enables us to conjecture ومنعه for ورفعه .

reprimitque se aer compressus وبان الهواء المحتقن

This is the reading of G II : G I reads *reprimit se*, Bas *reprimit*. Of course this Latin is nonsense : when the ground is split, what does the imprisoned air do ? Surely, it bursts forth. Perhaps we should read *exprimitque se.*

f. 114 *b*

فكان منها نبات لا جرم

provenietque ex illa humiditate planta stagnorum

The Greek follows the Latin, except that *stagnorum* is not translated. It is quite clear that our MS reading منه is a mistake for منها, and so I have emended it. The MS reading الاجرام is quite impossible, and I have printed لا جرم as being the nearest emendation which will give sense. "assuredly".

وتطبخ الحشيشة بطبيعتها ذلك الموضع المتعفن وتعين الشمس بحرارتها المعتدلة

digeretque herbam cum sua natura locus putridus, adjuvatque anima cum calore temperato

The Greek shows some discrepancies : *ϑέψιν τε ποιεῖ (ὁ ἥλιος) τούτῳ, καὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει εἰς τὸν τόπον τὸν σεσημμένον βοήθειαν χορηγεῖ μετὰ θερμότητος εὐκράτου.* Bas reads *herba*, and this is the sole survival of a tradition which is truer to the Arabic. As for *anima*, which is pure nonsense, this does not reappear in the Greek, and evidently arises from a misreading النفس for الشمس .

ut cuscute مثل الكشوث

Meyer correctly concluded that the parasite here referred to is the dodder, and we must emend the Arabic MS accordingly. There is an extremely interesting note in Meyer's edition 119-121, in which references are given to Theophrastus for the form *κασσύτας*, and to Pliny for *est et in Syria herba, quae vocatur*

cassythas, non tantum arboribus, sed ipsis etiam spinis circumvolvens sese. The same plant, with the name ὀροθάγχη, or perhaps its European variety, is described at Theophrastus H.P., VIII, VIII 4.

super aliam plantam على عقار آخر

The word عقار is regularly rendered by *species* in this book, and *plantam* is here probably a slip.

f. 115 *a*

ومن النبات ما لا أصل له ولا ورق ومن النبات ما يطلع حسناً لا حمل فيه ولا ورق كالساج والخيزران

est quoque planta, quae non habet radicem nec folia, et est, quae stipitem sine fructu et folio habet, ut barba Jovis

Meyer places this phrase in brackets, and indeed it appears superfluous in this context. From *radicem* I have changed حمل to أصل, suspecting that the copyist's eye was caught by the حمل which occurs later. As for *barba Jovis*, whatever plant that may be—and the alternative theories are amply set forth in Meyer's note to this passage—it can hardly be held to correspond in any way with the reading of our MS here, "planetree and bamboo", which is entirely inappropriate to the context. There is surely a corruption of the first order here.

ne ascendat, ex eoque praecedit أن تصعد منه فيسبق

Meyer has adopted the wrong alternative, based on the readings of G II and the Greek version. G I reads *ex eo, quod*, and Bas gives *ex eo, et*: the Arabic shows that the latter is correct.

وكذلك فى النبات الذى يطلع ورقه قبل ثمره فأفعال الرطوبات تكون فى ذلك النبات كثيرة

in plantis autem, quae folia citius producunt quam fructus, effectus humorum erunt multi

So Meyer constructs his text, out of the following alternatives: *que cicius fructum producunt quam folia, effectus erunt multi* Bas; *que cicius folia producunt, effectus humorum erunt multi* G II; *que folia cicius, humorum erunt multi* G I. His text is quite correct, as a comparison with the Arabic will show, and it enables us to conjecture فأفعال for the ambiguous reading of our MS.

فإذا أخذت الحرارة تفرق أجزاء الماء إلى العلو جذبت الشمس تلك الرطوبة

cumque calor solis inceperit dispergere partes aquae, sursum attrahit sol partes illius humoris

The Arabic shows that we should punctuate the Latin thus: *partes aquae sursum, attrahit.*

تخرجت اللزوجة ثمراً وخرجت الرطوبة ورقاً

egredieturque unctuositas fructus, et humor folia producet

This is the reading of Bas: for the last four words, G I reads *et humor et folia*, G II *et humorum et folia*; while the Greek version runs ἐξέρχεται ἐκ τῆς ὑγρότητος ἐκείνης καὶ ὠιότης καὶ καρπὸς καὶ Φύλλα, representing a Latin tradition giving *egrediturque unctuositas fructus ex humore et folia.* The reading of Bas is obviously based on a reading of وأخرجت, and it is noteworthy that our MS here gives أو خرجت. I prefer however to emend to وخرجت, for this gives the sentence perfect balance: while I would follow Bas for the Latin text, only striking out *producet.*

وليس للورق معنى أكثر من جذب المواد

nec habent folia aliquam intentionem, nisi attractionem humoris

Bas has the variant *solo* for *humoris*, if I understand Meyer's footnote on p. 39 correctly. He finds it difficult to appreciate the author's intention here, and well he might: for *humoris* is obviously incorrect, and المواد indicates that we should read instead *cibi*, or perhaps *materiae.*

وكذلك الحكم فى الأزهار فقد تعدم الحمل

eodem modo est judicium in oleis. Sed oleae saepe privantur fructu

Meyer's text is based on the readings of G I and Albertus: Bas gives *oleribus. Set olera*, G II *olivis. Set olive.* It is entirely inappropriate that there should be here a sudden reference to olives: and the Arabic comes to set things right, showing that in all probability what Alfredus wrote was *in floribus. Sed flores.* The *privantur* now comes to the rescue of a faulty Arabic tradition, and enables us to emend with certainty تقدم to تعدم .

f. 115 *b*

فإذا نضج الطبخ .

cumque maturaverit in secundo anno digestio

The Latin probably represents a gloss فى السنة الثانية .

ويكون فى ابتداء الطبيعة طبخ

et erit in principio naturae decoctio

Our MS gives the meaningless ابتداء الطبخ , which I have emended as printed with the aid of the Latin. The error is doubtless a case of haplography, having in mind the similarity between الطبخ and الطبيعة .

facitque illud coagulari sol — فتجذبه الشمس

It is clear that فتجذبه was not in Alfredus' original, but rather فتجمده : our text is however satisfactory; the sun "draws out the rarity", and so forms the thorn.

augentur partes ejus — لطفت اجزاؤه

This Latin is quite meaningless: Alfredus perhaps read عظمت for لطفت .

cujus caput fuerit يكون طرفه

G I and Bas read *capd*, G II *capiti*. *Caput* (Greek *κεφαλή*) is quite correct, for طرف is here used to mean "tip".

أعم ما فى الشجرة الخضرة وقد نرى

res communissima. In arboribus enim videmus

Meyer would have been well advised to leave well alone here: for the unanimous tradition of the MSS is *res communissima in arboribus. Videmus enim*, except that G II omits *communissima*. This is an exact rendering of the Arabic.

in omnibus plantis فى الشجرة كلها

Bas reads *arboribus* for *plantis*, and is therefore right.

quia materiae attrahuntur لأن المواد تجذب

This is Albertus' reading, interpreting تجذب as passive: all the MSS of Alfredus give *attrahunt*, which is preferable.

facitque calor parvam digestionem فيرشح بالحرارة طبخ يسير

This is the reading of Bas, followed by the Greek version: G I gives *fluitque* for *facitque*, while G II comes very near the mark with *fluitque caror parva digestione.* Emend *caror* to *calor*, and you have a true version of the Arabic.

وهو ما بين الورق والخشب فى القوة

et ipsa sunt media inter casuram et lignum in potentia

All the MSS read *rosam* for *casuram*, which Meyer conjectures from Albertus' *rasuram, quae est cortex*, supposing that in the original the word القشور existed. What is much more probable, however, is that Alfredus' original had الورد for الورق and that he accordingly missed the meaning of the Arabic, which is, "and this is the difference potentially between leaf and wood". It is

not a little remarkable that the Greek version is here much closer to the Arabic: *ὀφείλει δὲ εἶναι μέση ἐν τοῖς φύλλοις καὶ ἐν τοῖς ξύλοις τῇ δυνάμει.*

فأما الخضرة فليست تلبث ولكنها رطوبة فيها شيء من جنس الأرض

sed viriditas non moratur, nec est nisi humor in illa, estque de genere terrae

For *moratur* Bas gives *moras*, and G II *moritur*, which accounts for the Greek, which however is further eccentric: *ἡ δὲ χλοερότης οὐ φθείρεται, ἐὰν ᾖ ὑγρότης ἐν αὐτῇ, ἥτις ἐστὶν ἐκ τοῦ γένους τῆς γῆς.* Clearly in Alfredus' original شيء was missing, with disatrous consequences to the sense.

et fiunt ligna alba interius وهن فى المواد بيض

This is the reading of Albertus. G I has *et sunt folia alba interius*, Bas *et fit albus immaturus*, G II *et fiunt alba interius.* The Greek version gives *ἐντὸς δέ εἰσι λευκοί (οἱ φλοιοί)*, and this is of course correct: وهن which should probably be emended to وهى, refers to قشور. We must follow G II, reading *albi*.

f. 116 *a*

وينخرط كما ينخرط النار

pyramidaturque, sicut pyramidatur ignis

Our MS omits وينخرط, which is necessary to the sense, and may be supplied from the Latin.

quae est in medulla plantae الذى فيه لب النبات

G I and Bas read *in qua est medulla plantae*, which is obviously the right text. G II here runs into nonsense: *etiam qua est medicina.*

وتراجع الباقى فى الجهات أخذ نحو السفل بثقله

convertiturque aqua ad partes illas deorsum, movetque illam sua ponderositate

There is a more or less serious discrepancy between the Arabic and the Latin here: the meaning however is not impaired, and we are able to emend فثقله to بثقله and so to improve the text.

apparent maturae تظهر المواد

Bas and G II read *materiae* for *maturae*, and this is correct.

figurae vero plantarum فأما أشكال النبات

Our MS gives المواد, obviously a slip for النبات.

فى جميع الحيوان المغتذية والنافخة والفائضة وهذه فى جميع الحيوان لا يخلو
in omnibus animalibus; nec recedunt

Alfredus' text is deficient owing to the homoeoteleuton
جميع الحيوان . . . . . جميع الحيوان

secundum nutrimentum على حسب التربة

Perhaps Alfredus read التربية for التربة.

f. 116 *b*

It is evident that some pages have fallen out of our MS here, corresponding with the Latin text p. 41, l. 15—p. 45, l. 25.

myrobalanorum vero arbores البليلج

All MSS read *mirabolanorum.* Meyer has a long and ingenious note on this passage, in which he points out that the plant called *myrobalanus* is acid, but never bitter, and concludes that the word in the original Arabic was بلان, which Alfredus, unaware of its significance, rendered thus, being deceived by the similarity in sound between the two words. We see that Meyer's conclusions were not justified. Fortune has decreed that, after taking away some precious pages, she should leave us this one leaf beginning with what is obviously a

misreading الأمليلج, but which points to the emendation البليلج : the *Myrobalana Bellerica* (vide LANE s.v.), an *Indian medicinal plant*.

sequetur calor humorem سبقت الحرارة والرطوبة

Bas gives *et* after *calor*, a remnant of the true version.

فغلبت البرودة واليبس الحرارة والرطوبة

vincentque frigiditas et siccitas calorem et humorem

Our MS omits الحرارة, which is however required by the context.

وغلبت الشمس بالحرارة فأحدثت اليبس المفرط مع ذلك البرد الذى فى ظاهر الشجر

vincetque sol cum calore per attractionem superfluam siccitatis in semine illo, qui est in apparenti arborum

Evidently Alfredus read فأخذت for فأحدثت, and البزر for البرد .

فغلب البرد اليبس ولذلك كان الثمر شديد العفوصة

vincetque frigus siccitatem. Erit ergo fructus fortis ponticitatis

The Latin enables us to restore the deficiency in our MS noted at the foot of the text.

A NOTE ON CERTAIN INSCRIPTIONS

AT

GEBEL DOKHAN, AND ON A SMALL STATION,

HITHERTO UNRECORDED, ON THE ROAD FROM KAINOPOLIS TO MYOS HORMOS

BY

C. H. O. SCAIFE

INSCRIPTIONS

I.—Dedicatory Inscription of a Temple of Isis 'The Great Goddess'

ЄTOYC IϚ TPA

1 inch

This inscription was published by Couyat-Barthoux (*Inst. Fr. d'Arch. du Caire*, VII (1909), p. 28). It is on a squared beam of pink granite which seems to have served as lintel of the doorway into a rude temple which lies on the south side of a gulley running between it and the baths, which lie outside the SE corner of the fort in Wady Me'amil. The temple seems to have had no pillars and to have been simply an oblong enclosure of rubble walls against the hill spur, divided, partially, inside by walls of the same material. It is led up to by a flight of some eleven steps made of big flat boulders, and the hill is terraced on the west side, where it falls away steeply. The inscribed lintel seems to have rested on the walls, as there are no traces of door-posts, such as

occur, elsewhere, in the fort and baths. It lies along the steps and has broken, in falling, into two pieces, one 6 ft. 4½ ins. long, tother 2 ft. 2½ ins. long. In section it is roughly a foot square ; total length 8 ft. 7 ins. The block is roughly dressed on three sides, but smooth dressed on the fourth side, on which is the inscription. This is 5 ft. 6 ins. long, in four lines, which occupy a breadth of 7 ins. The letters are of an average height of 1 inch

Couyat published the year as *ἔτους ιε,* but was uncertain if ε were correct or not. Lesquier (*L'Armée Romaine d'Egypte*, Cairo 1918, p. 493 = No. 16) points out that at this date, 112 A.D., the praefect of Egypt was Sulpicius Similis, whereas the praefect mentioned in the inscription is M. Rutilius Lupus. Lesquier, therefore, emends conjecturally to read *ἔτους ιθ*, i.e. 116 A.D.

A sqeeze taken last winter confirms the reading, suggested by Mr. Jones from the copy which I made in 1933, to which reference was made in the note which appeared in the first number of this *Bulletin*. The inscription is, in fact, *ις* ; i.e. 113 A.D.

This is of interest because it advances the earliest date hitherto recorded for the praefecture of M. Rutilius Lupus, given by Lesquier (*op. cit.*, p. 512, app. V) as Feb.-Mar. 114 (from P. Vienna ined.), by a whole year. The latest recorded date of the preceding praefect, Ser. Sulpicius Similis, is March 21, 112. (Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, p. 35, from P. Vienna ined.).

II.—Votive Inscription on Face of Western Quarry

The above inscription is carefully cut on a smooth quarried face of the western quarries of imperial porphyry, at the summit of the hill called Lykobettus by Schweinfurth on his map.

It is well out of reach, about 7 feet above a big quarried block which lies on a platform formed by the top of a part of the hill-crest, which juts out from the quarried cliff above, and has been

Παγκράτι(ο)ς

(ἑκατοντάρχης) φρουμεντάρι(ο)ς

εὐχὴν ἔδωκα

[I, Pancratius, *centurio frumentarius,* gave it as a vow]

worked vertical on its N and E sides. On this platform, which is some 30 feet above the floor level of the main quarry on the N side of the hill-top, are the remains of three huts, and a square cairn of the type which marks the Kainopolis-Myos Hormos road. The inscription is about 4 ft. 9 ins. long and about 1 ft. broad. It is neatly cut, the letters about 3 ins. high, though accurate measurement was not possible since I could not reach the inscription.

So far as I know it has not been mentioned in any account of the quarries hitherto published, nor have I found reference to it in the MS notes of either James Burton or of Sir Gardiner Wilkinson.

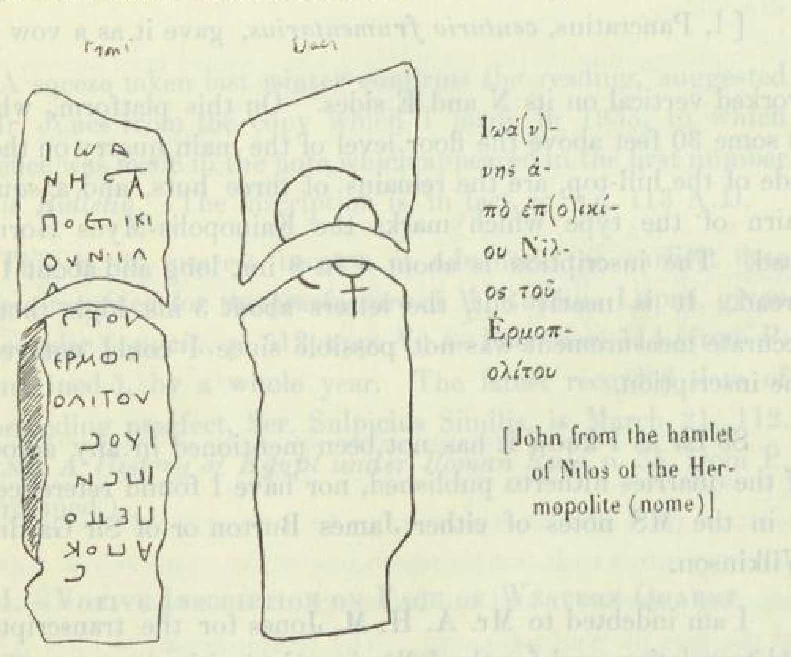
I am indebted to Mr. A. H. M. Jones for the transcription and translation, and for the following observations:—

The symbol ⳩ for centurion is common in the papyri and is found sometimes in inscriptions (e.g. *Inscr. Gr. Sicil. Ital.*, 1071, *IGRR*, III, 1264, JONES, *JRS*, 1928, p. 171, No. 38, and *infra*, No. V). The *frumentarii*, originally men detailed from the legions to collect supplies, came in the third century to be

used for many special services. Another example of a *centurio frumentarius* apparently in charge of a quarry is *CIL*, XI, 1322 (= DESSAU, *ILS*, 2371) from the marble quarries of Carrara.

The date of the inscription cannot be later than the reign of Diocletian, who abolished the *frumentarii* (Aurelius Victor, 39, 4, 5). It is not likely to be much earlier. The form of the letters, especially the μ, and ω, and the illiterate spelling (-ις for -ιος twice) suggest the mid third century. The absence of a gentile name also suggests a late date. The name Pancratius is found elsewhere (*CIL*, VIII, 8993 = DESSAU, *ILS*, 1200); it is there the cognomen of a freedman.

III.—FUNERARY INSCRIPTION AT WESTERN QUARRY VILLAGE



[John from the hamlet of Nilos of the Hermopolite (nome)]

The above inscription is on an oblong slab of imperial porphyry, roughly shaped. The slab, which is 23½ ins. long 7 ins. broad and 2 ins. thick, is broken about a third of the way down into two pieces. It served, apparently, as a tomb-stone, since one piece was lying by one grave, and tother by a grave alongside, on the west edge of the cemetery of the village at the

summit of the western hill, called Lykobettus by Schweinfurth, where are the quarries at which inscription II occurs. The four lines which occupy the smaller piece, and the three lines which are their continuation on the larger piece, are cut fairly deep and clear. But the letters which occupy the rest of the larger piece run in the reverse direction, and are only stippled, as if preparatory to being cut. The slab and inscription are well preserved, though there is a large flake out down one side of the larger piece. Neither piece was standing, and the grave to which it belongs could not be determined; the slab must have been taken up, at some time or other, and dropped.

Mr. A. H. M. Jones, who has again kindly given me the transcription and translation, makes the following observations:—

The remaining four lines appear to be bungled attempts at the same inscription beginning from the other end of the stone. One can detect *ἀπὸ* followed by *κ*—perhaps the engraver intended to write *κώμης* for *ἐποικίου*. One can also detect *ἐποιπς*, apparently a blundered version of *ἐποικίου*, and Νῖλος.

John was, as his name and the monogram on the back of the stone show, a christian. He was evidently not a soldier. He may have been a convict, but more probably, I think, a conscript labourer. An example of the application of the corvée to quarry work is Pap. Flor. 3 (=*Chrest.*, I, 391), dated 301 A.D.

IV.—Graffiti



On a smoothed block, app., 12 ins. by 8 ins., by watch huts on the eastern ridge above the temple of Serapis in Wady Me'amil. *a*) and *b*) are recorded in WILKINSON'S *MSS*, vol. 39, pp. 29–30 (the property of Mrs. Godfrey Mosley, deposited with the Bodleian Library). Wilkinson gives the first line as ΕΥΤΥΧ.

Mr. Jones suggests the following transliterations :—

a) Εὐτυ [χεῖ]	*c*) Ἀπολλ
Ηρκ-	[ώ]νιο-
ουλα-	[ς Θ]έων
νὸς	
Κοῦρ	

The name *Κοῦρ* is given by Preisigke, with alternative *Κῶρ*, from Lond., copt. S 449. (*Namenbuch*, s.v. 184).

2. ΑΜΜ ωΝΙϹ ΤΥΡΑΝ

ΚεΝ

On the outside of a corner stone buit into the wall-angle of a watch-hut half way up the path from the temple of Isis on the west side of Wady Me'amil to the village at the high western quarries. ΤΥΡΑΝ is obviously the beginning of a name, e.g. Tyrannion; but though I searched carefully I could find no trace of more letters. The same applies to ΚΕΝ, which seems to be no more than three isolated letters. The stone is built into the wall about breast high at a convenient height for writing on; on the other hand the letters may already have been on it when it was taken for building.

3. ΤΡΦ

Perhaps the initials of a quarry-man. They occur twice at the high western quarries—once, cut deeply, the letters about 6 ins. high, on a big, rough block at the face next south of, and below, that on which the Pancratius inscription is, and again on

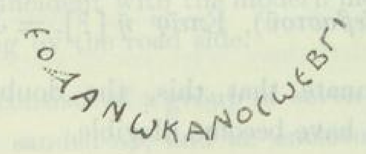
a small, squared block which has been thrown down the chute to the road below the face next north of the Pancratius inscription—a good way away, and quite another working.

The letters ΠΛΕ appear on a rough block at another face lower down than the first and to east of it. These are lightly picked out, not carefully cut like the others.

V.—Dedicatory Inscription to Isis of the Myriad Names

This inscription, No. 44 in Letronne's *Recueil des Inscriptions Grecques et Latines de l'Égypte*, Paris 1842, 1848, and No. 1258 *IGRR*, vol. I (where it is incorrectly reproduced), was found by Wilkinson and the substance of it given by him in *Journ. R. G. S.*, vol. II, London 1830. Couyat-Barthoux says that he could not find the tablet bearing this inscription and thinks that it must have been washed away. But it is still lying a little above and to the west of the small building on the west side of Wady Me'amil, which, on account of this inscription, I call the small temple of Isis. The inscription is in four lines on the side of a circular slab of pink granite, 1 ft. 3 ins. in diameter and 6½ ins. thick. There is a single line of lettering running about half way round on the inside edge on top. I took sqeezes, but the lettering is much worn and the stone rough, and nothing much can be got from them.

Wilkinson gives two versions; one on the occasion of his first visit in May, 1823 (*MSS*, vol. 30, p. 35), and the other when he went again in January 1826 (*MSS*, vol. 39, p. 29). He gives the lettering on top only on the first occasion, as follows:—



and the main inscription as:—

ΕΙϹΕΙΔΙΛΛΥΙΙ ΩΛ
ΝΥΜΩΦΑΝ
ΙΟϹϹΕΥΗΡΟ
Ϲ ⳩ ΑΝΕΘΗΚΕ
L ΚΒΑΔ ΡΕΙΑΝΟΥ ΤΟ ΥΚΥΡΙΟΥΕΠΑϹΙΙ

But in 1826 he gives it as:—

ΕΙϹΕΙΔΙ ΜΥΡΙΩ
ΝΥΜΩΦΑ Ν
ΙΟϹϹΕ Υ Η ΡΟ
Ϲ⳩ ΑΝΕΘΗΚΕ ⁞
Ι ΚΒΑΔΡΕΙΑΝΟΥΚΥΡΙΟΥ...

In the hundred years since Wilkinson made his copies the etters have become more indistinct, especially on the top and at the end of the last line. My copy is as follows:—

ΕΙϹΕΙΔΙΛΛΥΙΙω
ΝΥΜωΦΑΝ
ΙΟϹϹ ΕΥΗΙΟ
Ϲ⳩ΑΝΕΘΗΚΕ
ΙΚΗΑΔΙΕΙΑΝΥ

Letronne gives the last line as:—
ΙΚΒΑΔΡΕΙΑΝΟΥΤΟΥΚΥΡΙΟΥϹ′Β″V

and transliterates:—

L KB *Ἀδριανοῦ τοῦ κυρίου Σεβαστοῦ*

Mr. Jones, going on Wilkinson's first version, and remarking the formula in, e.g. the inscription at the other temple of Isis (*Τραιανοῦ τοῦ κυρίου* Μεχεὶρ *τρίτηι*) suggests that one should read (instead of *Σεβαστοῦ*), Ἐ*πεὶφ η̄* [?]. = July 2.

It is unfortunate that this, the doubtful part of the inscription, should have become illegible.

VI.— Inscription near the High Western Village

An inscription beginning ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗϹΙΑ is reported as cut 'in a green stone which abounds hereabout' (? green porphyry) and given by Wilkinson, *MSS*, vol. 39, pp. 29-30. He says that it lay in the road 'below the great quarry village'. The inscription was also noted by Hume and Barron in *Topography and Geology of the E. Desert of Egypt*, Cairo 1902, and they mention in association with it some small granite pillars on a piece of raised ground by the side of the road, on which the inscription 'possibly at one time had been borne'.

I searched, but could find no trace of the inscription. Lying on one of the butts at the beginning of the village was a small, light pink granite column, broken into two pieces, 29½ ins. long: 5½ ins. diam. at one end and 5 ins. diam. at the other. A slot 2 ins. square is cut in the thin end. The column had obviously been picked up and put on the butt by some one; possibly it is one of those seen by Hume. I found no others, and the inscribed block is certainly not lying now in the road. Perhaps it got built in when the road was repaired in 1933.

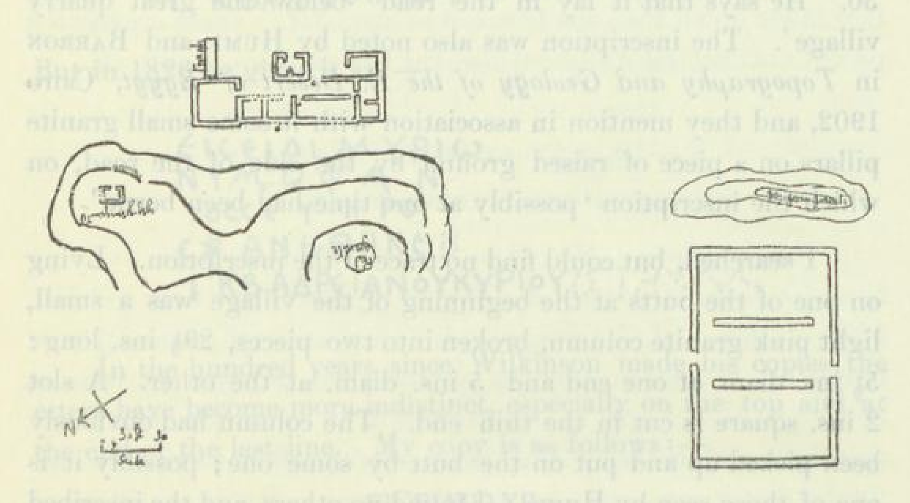
The inscription is published, with the readings of both Wilkinson and Hume by R. Delbrueck, *Antike Porphyrwerke*, Berlin, 1932, p. xxiv.

VII.—An Unnoticed Station on the Road From Kainopolis to Myos Hormos

There is a small station of the usual type, which seems hitherto to have escaped notice, among the red granite hills of the Bab el Mukheinig pass. It lies 12.5 miles NE of el Saq'a station, 4.3 miles SW of Deir el Atrash, and 0.2 miles E of the ancient road (which is here coincident with the modern motor track), opposite to a cairn standing by the road side.

The station consists of a group of seven rooms with rubble walls, very much sanded-up, and an enclosure longer than any

one room, from whose exterior wall a trough of the usual pattern extends at right angles, 20 ft. long, 2 ft. 11 ins. wide on its inside, 3 ft. 7 ins. from outer edge to outer edge, and 16 ins. deep. The buildings form a small group 99 ft. by 35 ft., built on the W side of a little hill which crops up into two knolls, the highest



of red granite, to the N, the lower of green granite, to the S. On this lower knoll is a square hut, opening to the W, of the usual type, with a little terrace below it.

Eighty paces to the SW are lines for animals, very much sanded-up, but of the usual kind,—an oblong enclosure 111 ft. by 75 ft. with two lateral partitions inside and an entrance 9 ft. wide in the long side to the N. These lines lie to the W of a low knoll of green granite which extends just their breadth. By the trough at the huts, and between them and the animal lines, are several large fragments of pottery of familiar coarse make, black core and red outside. They are pieces of large, wide pots, roughly decorated with a festoon pattern in white.

Certainly we now have a sixth station on the Kainopolis-Myos Hormos road, which has been needed to fit in with Strabo's statement that there were seven stages along the road, But the size and situation of this little station, so near to the big station in Wady el Atrash, makes me think that it is more likely

to be an intermediate halt, perhaps at the junction of a way up to Mons Claudianus with the main route, than one of the series which marked stages in the journey from the sea to the Nile. Mr. Murray, who has discussed the matter before (*Journ. Eg. Arch.*, vol. XI, III-IV, Oct. 1925), agrees with this opinion; it is probable that the missing station will be found, as he conjectures, under the sand at Bir Aras, some 15 miles from Kainopolis On the other hand, on the road from Coptos to Berenice there is a station with two tanks, Abu Hegilig, only six miles north of the large station at Abu Ghusun (=Cabalsi of the Antonine Itinerary), which has, again, another small station at Abu Ghalka only six miles to the South. At neither of these smaller places is a departure from the main road suggested on Mr. Murray's map (*op. cit.*, p. 139).

I hope to publish plans of several other stations, and such information as has been gathered this year and last year, in detail, in subsequent numbers of the *Bulletin*.

to be an intermediate halt, perhaps at the junction of a way up to Mons Claudianus, with the main route, than one of the series which marked stages in the journey from the sea to the Nile. Mr. Murray, who has discussed the matter before (*Bulletin Eg.*, vol. XI, III-IV, Oct. 1933), agrees with this opinion; it is probable that the missing station will be found, as he conjectures, under the sand at Bir Aras, some 15 miles from Kainopolis. On the other hand, on the road from Coptos to Berenice there is a station with two tanks, Abu Hegilig, only six miles north of the large station at Abu Ghusun (=Cabalsi of the Antonine Itinerary), which has, again, another small station at Abu Ghalka only six miles to the South. At neither of these smaller places is a departure from the main road suggested on Mr. Murray's map (*op. cit.*, p. 139).

I hope to publish plans of several other stations, and such information as has been gathered this year and last year in detail in subsequent numbers of the *Bulletin*.

NOTICES

OF RECENT PUBLICATIONS BY MEMBERS

OF THE STAFF OF THE FACULTY

WALT TAYLOR, *Arabic Words in English*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 565-600, being *S.P.E. Tract XXXVIII*, 2/6.

This tract is an introduction to a branch of English philology which has been neglected hitherto. The Arabic loanwords in English are about a thousand in number (excluding derivatives), and when collected together under subject-headings form picturesque groups. Only the more common words are here quoted.

Arabic words were taken into English through the medium of Latin in the Old English period, through both Latin and French in the Middle English period, and from the Romanic languages or from Arabic direct in the Modern English period. A short historical account is given of how many of these words spread over Europe from Spain as a result of the Moorish influence in that country.

The tract is written primarily to suggest an acceptable form and pronunciation of those Arabic words (chiefly borrowed since 1660) which have yet no stable form or pronunciation. Its value is increased by a short bibliography of philological works on the subject.

W. T.

Dr. Léon Walther.

1. *L'orientation professionnelle vers les carrières libérales et ses bases psychologiques. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXVI, Paris 1933.

2. *Über Berufsberatung für höhere Berufen ihre psychologischen Grundlagen. Psychotechnische Zeitschrift*, 8 Jahrg. N° 6, Berlin 1933.

3. *Poradnictwo zawodowe dla zawodów wolnych i jego podstowy psychotogiczne. Kwartalnik Psychologiezni*, t. V, Poznan 1934.

Paul Graindor, *Athènes sous Hadrien*, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1934, IX-317 pages in-8°.

Cet ouvrage constitue le troisième volume de l'histoire d'Athènes sous l'Empire, dont les deux premiers ont été publiés dans le *Recueil de travaux* de la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne, fascicules 1 et 8, sous les titres : *Athènes sous Auguste* et *Athènes de Tibère à Trajan.*

Comme pour les deux premiers volumes, les textes littéraires qu'on peut utiliser pour reconstituer l'histoire d'Athènes sous Hadrien sont aussi rares que brefs. Ici encore, les inscriptions, souvent publiées d'une manière insuffisante, restent la principale source écrite. L'auteur a tenu à en revoir les originaux, à Athènes, et à étudier, en même temps, sur place, les monuments et les sculptures qui ressortissent à la période ici traitée.

Athénien de goût et de culture, Hadrien, le plus philhellène des empereurs, reviendra jusqu'à trois fois à Athènes, sa cité préférée, après y avoir séjourné déjà avant son accession au trône et y avoir exercé les fonctions d'archonte.

Athènes lui doit une dernière renaissance, qui se survit, aujourd'hui encore, dans les ruines des somptueux monuments dont il couvrit la ville, tels l'Olympieion, la bibliothèque qui porte son nom, un aqueduc. Même il l'enrichit d'un quartier nouveau, la "Nouvelle Athènes".

Peu aimé à Rome, il était l'idole des Athéniens et saisissait, il l'a écrit lui-même, tous les prétextes pour les combler de ses faveurs.

Un premier chapitre est consacré au premier séjour d'Hadrien à Athènes, en 124/125, à l'activité de l'empereur en cette ville, qu'il dote lui-même d'une constitution nouvelle, s'inspirant des lois de Dracon et de Solon, aux honneurs que lui décernèrent les Athéniens en cette occasion : une treizième tribu est instituée pour commémorer cette première visite et Hadrien prend place parmi les éponymes.

Le deuxième et le troisième séjour de l'empereur à Athènes, en 128/129 et 131/132 font l'objet du deuxième chapitre. L'événement le plus important est la consécration du temple de Zeus Olympios, enfin achevé, grâce à la munificence du souverain.

Le chapitre troisième a pour titre " Les étrangers à Athènes ". On y relève très peu de ces Romains de la haute société qui visitaient en si grand nombre la cité des arts et des lettres aux époques précédentes. Les Athéniens élevaient-ils moins de statues aux Romains de marque maintenant qu'ils jouissaient de la pleine faveur impériale ou bien faut-il attribuer au hasard des découvertes la rareté des bases de statues érigées à de grands personnages? On ne sait. Il y a là une lacune que viendront combler, nous l'espérons, les fouilles américaines de l'Agora qui ont donné déjà tant de beaux résultats [1].

Parmi les non-Romains qui visitèrent Athènes sous Hadrien, il faut signaler les nombreux Hellènes qui représentèrent leur cité à l'inauguration du temple de Zeus et, surtout, le plus célèbre des sophistes du temps, Polémon, chargé par l'empereur de prononcer, en cette occasion le discours officiel.

---

[1] M. J. H. Oliver, membre de l'American School of Classical Studies, à Athènes, veut bien nous écrire que de nombreuses inscriptions d'époque romaine ont été trouvées ces derniers temps, dans la fouille de l'Agora, sans préciser l'époque à laquelle appartiennent ces textes encore inédits.

Le chapitre quatrième est réservé aux "Institutions politiques". De la constitution nouvelle donnée par Hadrien aux Athéniens sur leur demande, nous ne connaissons guère que le nom. Mais on peut supposer qu'elle était plus démocratique que celle qu'elle remplaçait et qu'Athènes vit ses privilèges de ville libre plus respectés que jamais. A cette constitution, on doit, semble-t-il, rattacher la loi d'Hadrien relative à l'exportation de l'huile, dont le texte est, encore aujourd'hui, exposé à sa place primitive, sur l'Agora romaine.

Le fait le plus important à noter ici est la création du Panhellénion. Cette "Société des nations" grecques, instituée par Hadrien, pour donner une consécration à la primauté d'Athènes, où elle siégeait, était, notamment, chargée de vérifier les titres des cités qui revendiquaient le titre de colonies grecques.

Dans les "Antiquités religieuses" (chap. v), l'auteur étudie tout ce qui intéresse Éleusis et ses Mystères, les rapports d'Athènes avec Delphes et Délos et réserve une place importante aux cultes égyptiens, fort en vogue, semble-t-il, à cette époque, en Attique. Le culte impérial n'est pas négligé. Pour les cultes locaux, à noter qu'il faut sans doute placer sous Hadrien un calendrier liturgique conservé à Oxford et qui fait ici l'objet d'une étude nouvelle.

En créant un panthéon à Athènes, Hadrien complète l'œuvre commencée avec le Panhellénion : c'est comme la consécration de la primauté de sa cité de prédilection dans le domaine religieux, en Orient.

Le chapitre sixième "Athènes et lea Athéniens", réunit le peu que nous connaissons de la vie sociale et économique du temps. Athènes souffrait alors d'une crise financière si grave qu'elle songea à mettre en vente l'île sainte de Délos. Hadrien vint à son secours en lui donnant Céphallénie et ses revenus et en faisant procéder, chaque année, à des distributions de blé.

Une longue inscription où l'on avait d'abord reconnu un cadastre, puis une table de fondation alimentaire (Mommsen) reçoit ici une interprétation nouvelle. L'opinion de Mommsen, bien qu'unanimement admise n'est pas soutenable. Nous avons sûrement affaire ici à un registre de ventes immobilières, tel qu'on en connaît, par exemple, dans l'île Ténos.

Le dernier chapitre s'occupe des Lettres et des Arts. Les lettres sont peu florissantes, malgré l'intérêt que leur porte l'empereur. Mais Athènes commence à prendre la tête de la seconde sophistique, la reine du temps, avec Lollianos et bientôt après, avec le plus célèbre des sophistes, Hérode Atticus.

Pour la philosophie, nous possédons un document du plus haut intérêt, la lettre de Plotine relative à la succession de l'école d'Epicure et le rescrit d'Hadrien, obtenu par l'impératrice; il autorise le chef de cette école, un citoyen romain, à tester à la manière grecque. Autant dire qu'il est libre de choisir son successeur même parmi les non-Romains, droit que revendiquait la secte pour ne pas risquer d'être dirigée par des incapables.

Plusieurs monuments, dont les ruines subsistent encore, permettent de dégager les caractères généraux de l'architecture athénienne du temps, architecture qui se romanise et vise à l'effet et au luxe.

L'auteur ne s'est pas contenté de décrire ces édifices en utilisant les travaux les plus récents. Pour les deux monuments les plus importants, l'Olympieion et la bibiothèque d'Hadrien, des observations faites sur place l'amènent à rejeter des hypothèses récemment émises.

Pour la sculpture, une attention toute spéciale a été réservée aux portraits, dont deux comptent parmi les plus remarquables que nous ait laissés l'époque impériale : il s'agit du buste d'Hadrien, trouvé à l'Olympieion, et de celui où l'on reconnaissait à tort Hérode Atticus ou le roi Rhoimétalkès. Ce serait plutôt celui du sophiste Polémon.

Il faut probablement aussi dater du temps d'Hadrien les bas reliefs de la scène du théâtre de Dionysos, que l'on supposait être, au plus tard, du temps de Néron : le personnage présenté au dieu par des déesses locales ne serait autre qu'Antinoüs divinisé après s'être sacrifié pour Hadrien, en se jetant dans le Nil.

Avec Hadrien, Athènes renaît et sa foi dans l'avenir s'exprime dans la création de trois ères, celle d'Hadrien, celle des Olympiades et celle des Panathénées, qui semblent marquer que la cité part, avec une confiance rajeunie, vers des destinées nouvelles.

Fouad I Univ. Press, 40-1952, 300 ex.